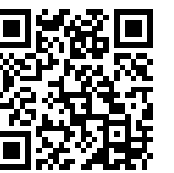
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Rheinisches Museum

für

PHILOLOGIE

Herausgegeben

von

Friedrich Marx

Neue Folge

Fünfundsiebzigster Band

Frankfurt am Main
J. D. Sauerländers Verlag
1926.

Digitized by Google

364414

Druck der Universitätsdruckerei H. Stürtz A.G., Würzburg.

Digitized by Google

Inhalt

	Seite
Homerica I und II. Von C. Fries . . . . . 1.	287
Zu den Eion-Epigrammen. Von L. Weber	45
Der Wortsinn von λόγος bei Heraklit. Von A. Busse . . .	203
Der Unsterblichkeitsgedanke in Platos ‚Phädon'. Von A. Tumarkin	58
Polybios Hist. X 21 § 2—8. Von O. Schissel	84
Eine Rede bei Josephus (Bell. Iud. VII 341 sqq.). Von W. Morel	106
Zu Plutarchs Moralia. Von W. Uhde †	230
Pausanias' Beschreibung des Kerameikos-Friedhofes. Von L. Weber	291
Justins ‚Dialog gegen Trypho' (c. 1—10) und Platons ‚Protagoras'. Von P. Keseling	223
Die rhetorische Kunstlehre des Rufus von Perinth. Von O. Schissel	369
Plotin-Handschriften. 1. Codex Darmstadiensis (D). Von H. Oppermann	215
Zu Platon dem Komiker. Von L. Radermacher	52
Psaphon und Sappho. Von E. Maass	353
Engel- und Dämonennamen. Nomina barbara. Von E. Peterson	393
Battos. Von R. Holland	156
Das Altertum und die Entdeckung Amerikas. Von A. Elter †	241
Neue Erkenntnisse zur Geographie Homers. Von R. Hennig .	266
Zu den Beschlüssen IG I² 91/92. Von W. Bannier	184
Ein Prozessvergleich unter Klerikern vom Jahre 481. (Zu Papyrus Princeton 55.) Von W. Ensslin	422
De Culice Vergilii. Von C. Mras	232
Der Sirius bei Manilius. Von E. Bickel	326
Kritische und erklärende Beiträge zu Martial. Von M. Schuster	341
Das älteste Catozitat. Von M. Boas	129
Philosophische Voraussetzungen in Augustins Briefen. Von G. Beyerhaus	6

Digitized by Google

Seite

Warum hat Seneca die Apokolokyntosis geschrieben? Von O. Viedebantt 142
Ersparung in Schrift und Wort im Lateinischen. Von A. Klotz 98
Pontifex und *sexagenarii de ponte* (zu Catull c. 17). Von Th. Birt 115
Vetus Italia in Italia Nova. Von F. Marx 235

Miszellen

Kritisch-Exegetisches

Zu Kallimachos und Lykophron. Von E. Schwyzer 447
Zu Strab. V 235. Von N. Wecklein 128
Zu Ps. Plut. Mor. 241 a. Von A. Klotz 128
Ausonius: Mosella 32. Von O. Schissel 127

Literarhistorisches

De Rudentis comoediae nomine Graeco. Von F. Marx 128

Grammatisch-Etymologisches

Über *vas argenteis* und Verwandtes. Von Th. Birt 238
Berichtigung [zu S. 102]. Von A. Klotz 240

Antiquarisch-Epigraphisches

Nachtrag zu Catull c. 17. Von Th. Birt 240

Digitized by Google

HOMERICA

Ἀπὸ δρυὸς ἠδ' ἀπὸ πέτρης.

Die bekannte Wendung ἀπὸ δρυὸς ἠδ' ἀπὸ πέτρης gilt immer als problematisch. Man wollte gleichgültige Dinge erwähnen und wählte Baum und Felsen; aber ich finde, man hätte geschickter wählen, noch gleichgültigere Dinge finden können. Denn Eiche und Stein scheinen als Symbol der Unwichtigkeit nicht gerade geeignet zu sein. Die ganze Kultur baut sich vorwiegend auf Holz und Stein auf. Aus der Eiche von Dodona ertönte Götterstimme, und der Altar war von Stein. Und doch sagt Penelope τ 163 zum Bettler Odysseus: Nenne mir dein Geschlecht, denn auch du scheinst ja nicht von Eiche und Stein abzustammen, sondern, will sie sagen, aus angesehenem Hause. Bei Platon Rep. 544 d heisst es: Oder meinst du, dass die Staaten aus Stein und Eiche entstanden sind, und nicht aus dem Herkommen in den Städten? Also gemeint ist: aus dem Nichts. Auch Ilias 22, 126 hat es diese Bedeutung, ebenso Hesiod. Theog. 35. Etwas weiter führt eine Stelle in Platons Phaidros 275 B: Sokrates sagt, die Alten hätten aus den Eichen zu Dodona die Wahrheit erlauscht. Denn die damals Lebenden, die ja nicht so klug waren, wie Ihr Neuern, ironisiert er, waren damit zufrieden, aus Eichen und Stein zu hören, wenn jene nur die Wahrheit sprachen; du aber siehst dir den Redenden erst genau an. Dass übrigens Eiche für Baum überhaupt steht, ist bezeugt (Schol. II 11, 86). Wir kommen aber nicht um die Seltsamkeit herum, dass denk- und ehrwürdigste Dinge wie Bäume und Felsen als Sinnbilder des Unbedeutenden, Nichtigen, Niedrigen verwandt werden. In Hainen verehrte man das Höchste, was man kannte, und in Stein oder Holz stellte man es dar.

Um weiter zu kommen, kehren wir zu der Odysseestelle zurück, an der Penelope zu dem Bettler sagt: Du stammst

Digitized by Google

nicht von Baum und Stein ab. Also will sie sagen, nicht der Baum und nicht der Stein ist dein Vater. Ich betone das, weil ich eine Stelle aus einem ganz anderen Literaturkreis daneben halten möchte, nämlich aus dem Propheten Jeremias. Da heisst es 2, 26, nachdem der Herr sich über das abtrünnige Volk beschwert hat, das den heidnischen Kulten nachläuft, von den Priestern und falschen Propheten, dass sie ‚zum Holz sagen: du bist mein Vater, und zum Stein: du hast mich erzeugt'. Unerschöpflich ist die Beredsamkeit der Propheten, wenn es gilt die Ohnmacht der Götzenbilder zu zeigen. Sie sind Holz und Stein, sie werden vom Tischler und Schmiedemeister angefertigt, im Tempel oder Hain aufgestellt; wenn man sie umwirft, bleiben sie liegen; wenn man sie anruft, antworten und helfen sie nicht. Mit Feuereifer wird der Bilderdienst bekämpft, mit wahrhaft bilderstürmerischer Leidenschaft die Nichtigkeit und Minderwertigkeit der Götzenbilder betont. Die Wendung findet sich aber nicht vereinzelt, sondern kehrt in der Bibel wieder, so gleich darauf Jer. 3, 9: ‚Von dem Geschrei ihrer Unzucht ist das Land verunreinigt; denn sie treibt Ehebruch mit Stein und Holz.' Gemeint ist das Volk Israel, das Götzendienst ausübt. Und so findet sich immer wieder bei den Propheten der Gedanke, dass die Götzen aus leblosem, minderwertigem Material bestehen und keine Gottheit enthalten. Wenn Jeremias die Götzenpriester sagen lässt: du bist mein Vater! so will er also brandmarken, dass die Heiden ihre Herkunft von diesen Idolen ableiten, wie es ja auch geschah. Es ist nichts als eine ganz allgemeine Vermutung, dass hier irgend ein Zusammenhang bestehen könnte. Die zeitlichen Verhältnisse brauchen kein Hindernis zu sein. Die Propheten blühen vom 7. Jahrhundert an, Jeremias wirkt in dessen zweiter Hälfte; die homerische Chronologie lässt eine Einwirkung möglich erscheinen. Andererseits muss aber gleich gesagt werden, dass von einer direkten Beeinflussung natürlich keine Rede ist. Was ich höchstens als möglich bezeichnen möchte, wäre, dass sich die Vorstellung des Abstammens von Baum und Stein in geringschätzigem Sinn auf irgendwelchen Wegen in der damaligen Oikumene, vielleicht durch phoinikische Vermittlung, die ja in homerischer Zeit blühte, herumgesprochen haben könnte. Die Phoiniker waren auch Heiden, aber die palästinensische Nachbarschaft könnte Brocken pro-

Digitized by Google

phetischer Anschauung über die Grenze transportiert haben. Die Aufklärung war ja in der vorderasiatischen Welt überhaupt im Vordringen begriffen. Die Gesetzgebungen bezeugen das, die Religionsgeschichte der Indoperser legt mannigfachste Zeugnisse für das Absterben des Kultglaubens und die Zunahme philosophischer Religionsvorstellungen ab, und bei Homer selbst finden sich manche Anzeichen beginnender Skepsis. Die Götter spielen nicht gerade die ehrwürdigste Rolle, und ihre irdischen Vertreter werden nicht immer glimpflich behandelt. Der Boden also war ziemlich bereitet. Über die Jahre, in denen man Griechenland gegen altorientalische Einflüsse hermetisch absperren zu sollen meinte, sind wir ja, wie das Buch von Otto beweist, glücklich hinweg. Hier sollte nur die Vermutung geäussert werden, dass jene homerische Wendung vielleicht auf älteren Zusammenhängen beruht. Geflügelte Worte schweben ja leicht von Land zu Land.

Proteus.

Im vierten Buch der Odyssee findet sich die bekannte Erzählung von Menelaos, der sich nach Odysseus erkundigt und den Proteus befragt. Der Gott ist allwissend, aber er teilt ungern und nur gezwungen von seinem Wissen mit. Menelaos hat alle Mühe, ihm seine Aussage zu entwinden. Man begreift nicht recht, weshalb der Meergott mit seiner Weisheit so an sich hält, und kann es aus der Dichtung auch nicht entnehmen.

Es sei gestattet, hier einmal auf ein ganz anderes Literaturgebiet überzugreifen. In den indischen Upanischads findet sich immer wieder die Aufforderung, das Wissen geheim zu halten und beileibe keinem Unwürdigen, keinem Sklaven und keinem Weibe mitzuteilen[1]). Die Brahmanen hatten die grösste Furcht, dass durch allgemeines Bekanntwerden ihrer Lehre deren Nimbus erlöschen könnte. Die Weisheit war durchaus Geheimlehre. Nun findet sich in den Upanischads häufig der Zug, dass ein Lehrer sich weigert, dem Schüler irgend eine Lehre mitzuteilen, bis dieser durch Beharren im Streben bewiesen hat, dass er der Belehrung würdig ist[2]). Sehr bekannt ist die Geschichte des

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I 2, 12 ff.
[2]) l. c.

Digitized by Google

Naciketas. Er befragt den Todesgott nach dem Wesen der Seele und ihren Schicksalen nach dem Tode. Der Gott weigert sich die Auskunft zu geben und sucht den Helden auf jede Weise von seinem Vorhaben abzubringen[1]). Ähnliches wird von Indra und anderen Göttern berichtet.

Bei den indischen Brahmanen war es begreiflich, dass sie so grossen Wert auf diese Geheimhaltung legten. Ihre ganze Stellung und Macht wurde hinfällig, wenn ihre Lehren Gemeingut wurden. Die Brahmanen aber wachten eifersüchtiger als irgend ein anderes Priestertum über ihrem Nimbus und ihrer Macht. Wie an gewissen anderen Stellen scheint der Einfluss der indischen Sage hier in der Odyssee wiederzukehren. Proteus entspricht eigentlich dem Todesgott und Menelaos einem forschenden, lernbegierigen Brahmanenschüler. Das indische Kostüm und jeder sakrale Gedanke ist verschwunden; die Erzählung ist rein märchenhaft geworden, aber es ist wohl denkbar, dass indische Kunde nach Griechenland gekommen und mit Fortlassung des sakralen Elements und Hinzufügung märchenhafter Motive in Hellas Eingang fand. Er ist ursprünglich ein Lehrer, und zu ihm kommt der lernbegierige Schüler, dem jener ungern seine Weisheit anvertraut. Die ionische Phantasie hat das bunt ausgestattet, ohne doch die Spuren des ursprünglichen Zusammenhangs ganz verwischen zu können. Auch der Einfluss ägyptischer Geheimlehre ist denkbar und vielleicht naheliegend. Wenn bei zwei einander ähnlichen Erzählungen die eine in sich kausal geschlossen erscheint, die andere entsprechende Vorgänge mit geringerer Motivierung bringt, darf man wohl auf einen Zusammenhang und auf die Beeinflussung der einen durch die andere schliessen. Irgend eine Kunde von indischen Lehrverhältnissen dürfte nach dem Westen gedrungen sein und die sagenbildende Volksphantasie mit jenem Märchen befruchtet haben, in dem wir jetzt erst die indischen Züge der Wirklichkeit wiedererkennen. Proteus ist der Niederschlag des Eindrucks, den die Kunde von indischen, mit ihrer Lehre geizenden Brahmanen auf die griechische Seele gemacht hatten. Die Verwandlungen des Proteus sind die mannigfachen Ausflüchte, unter denen er sich der Mitteilung der Lehre zu entziehen sucht. Was er

[1]) Kathaka-Upanischad I 20 f. Deussen l. c.

Digitized by Google

von der Zukunft zu melden weiss, entspricht der Lehre vom Brâhman oder Âtman, dem welterlösenden Gebet und dem Naturkern selbst. Die Verbindung mit der Odysseussage ist natürlich jungen Datums. Für die Verweigerung der Wahrheit liegt bei Proteus kein ersichtlicher Grund vor. Bei den zukunftdeutenden Propheten der Griechen findet sich dieser Zug auch nicht. Proteus ist überhaupt kein Prophet, der die Zukunft verkündet, sondern ein Wissender, der die gegenwärtigen Dinge kennt, von denen gewöhnliche Sterbliche nichts wissen.

Im übrigen gemahnt Proteus an den babylonischen Gott Ea oder Oannes, der aus dem Meer steigt und den Menschen alle Gesetze und Rechte verleiht. Er erscheint auf babylonischen Bildwerken gewöhnlich als Fischmensch, und zwar so, dass seine Vorderseite rein menschlich, der Rücken aber vom Haupt bis zu den Füssen fischartig gebildet ist. Entsinnt man sich der homerischen Robben, unter denen Proteus haust, und des Zuges, dass Menelaos und die Seinen, um nicht erkannt zu werden, Robbenfelle über den Rücken ziehen, so stellt sich die Vermutung ein, dass zwischen jenen orientalischen Sagen und Bildern und der griechischen Dichtung irgend ein Zusammenhang bestehe. Danach wäre die Verweigerung der Belehrung ein jüngerer Zug, und es ist sehr wohl denkbar, dass Proteus (der ‚erste', wie Oannes!) zunächst ein weisheitskundiger Meergott war, dem die aus Indien befruchtete Phantasie jüngerer Dichter dann jenen Eigensinn geizender Brahmanen beilegte. Diese wussten den wahren, egoistischen Grund ihres Ansichhaltens so gut zu verbergen, dass auch der griechische Erbe der Tradition nichts davon erfuhr. Bei Homer fehlt jede Andeutung auf den wahren Grund. Proteus steht auch merkwürdig einsam unter den Göttern da, es wird kein Bezug auf ihn genommen, er ist eben kein Gott, er ist nach der neuen Gestaltung ein Brahmane. Menelaos aber kommt, um die Weisheit bei ihm zu erlernen, wenn wir das alte Schema hier anwenden wollen.

Berlin. C. Fries.

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHE VORAUSSETZUNGEN IN AUGUSTINS BRIEFEN

Erster Teil.

I.

Die Bedeutung der Briefe Augustins ist der Wissenschaft verhältnismässig spät aufgegangen. Als die grossen Päpste, Gregor der Erste und der Siebente, mit ihren Korrespondenzen längst im Mittelpunkt der einschlägigen biographischen und geistesgeschichtlichen Forschung standen, hat der Kirchenvater sich die gebührende Beachtung dieses Teils seiner literarischen Hinterlassenschaft erst noch erkämpfen müssen. Nicht, dass seine Korrespondenz völlig unbeachtet geblieben wäre. 273 Briefe aus dem römischen Afrika, darunter 220 Originalbriefe Augustins, bedeuteten in der Literaturgeschichte[1]) des ausgehenden Altertums auf alle Fälle ein Ereignis. Aber es ist dieser Sammlung zum Verhängnis geworden, dass sie jahrhundertelang in den Anhang eines ohnehin unermesslich reichen Schrifttums verwiesen blieb. Während also die Korrespondenz Gregors des Grossen dem Forschersinn schon deshalb fortwährend neue Anregungen bot, weil sie die massgebende Quelle jenes Pontifikates war, konnten die Briefe Augustins — aus Gründen der literarischen Rangordnung möchte man sagen — in Vergessenheit und Dunkel versinken. Gewiss hat man sie wie die Retraktationen immer wieder ‚mit einer kurzen Verbeugung' zitiert, d. h. von ihrer Existenz Notiz genommen[2]). Aber die Zitate sind leider vielfach mehr

[1]) Vgl. für alles Folgende G. Krüger in Schanz' Geschichte der römischen Literatur IV 2 (1921) S. 454—457, 462—470; O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Literatur IV (1924) S. 499 f.; Portalié, Artikel Augustin in: Dict. de théologie catholique I 2 (1923) Sp. 228 f. Im übrigen ist der gründliche Artikel wegen seiner ausserwissenschaftlichen apologetischen Tendenzen nur mit Vorsicht zu benützen.

[2]) Vgl. Ad. Harnack, Die Retraktationen Augustins in: Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1905, II S. 1096.

Digitized by Google

Zufallsfrüchte oder Zeichen humanistisch prunkender Gelehrsamkeit als Beweise der Ehrfurcht vor den Quellen gewesen. Was nutzt es beispielsweise, aus dem Schatz von rund 300 Briefen 26 willkürliche Proben herauszugreifen, wenn man darüber die geistige Physiognomie der Adressaten und die jeweilig wechselnde Problemgestaltung Augustins im Dunkeln liess![1]) Macht nicht das Zusammentreffen beider Faktoren in einem bestimmten zeitgeschichtlichen Rahmen überhaupt erst das wissenschaftliche Interesse eines Briefwechsels aus? So gebührt dem Leitmeritzer Domkapitular Josef A. Ginzel das Verdienst, die erste Gesamtwürdigung der Briefe in Angriff genommen zu haben. Seine in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1848/49 erschienene Arbeit ist auch heute noch lesenswert. Der erste Artikel jener Aufsätze, ‚Der Glaube des heiligen Augustinus' betitelt [Kirchenhist. Schriften I—II (Wien 1872) S. 127—189], erbringt zwar den recht überflüssigen Nachweis, dass der Heilige auch als Briefschreiber — katholisch war. Dafür sind der zweite und dritte Artikel dann um so ernstlicher bemüht, das Neuland der Briefe für die Persönlichkeit und ihr bischöfliches Wirken zu erschliessen. So weit der Verfasser hierbei von den Massstäben des christlichen Tugendspiegels abzusehen vermag, werden bereits Ansätze zu einer Charakterschilderung geliefert. Zehn Jahre später machte Dubelmann den Versuch, etwa zwanzig der bekanntesten Augustinbriefe für das Verständnis des nordafrikanischen Heidentums auszuwerten[2]). Das Ergebnis war ein mannigfach interessantes, wenn auch unscharf gezeichnetes Bild. Dem gegenüber muss die Biographie von F. P. Böhringer (1877/78) als ein bedauerlicher Rückschritt erscheinen. Auch er beeilt sich selbstverständlich zu versichern (II 164 f.), die Briefsammlung Augustins stelle ‚das getreueste Bild seines Denkens, Wollens und Handelns' dar; aber was nutzt diese Feststellung, wenn er es unterlässt, davon Gebrauch zu machen,

[1]) Gegen C. Bindemann, Der heilige Augustinus II (1835) S. 50 ff., 81 f., 87 ff.; III (1869) S. 85—122. Die ganz apologetisch eingestellte Arbeit von Charles Boyer, Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de Saint-Augustin. Études de théologie historique Heft 7 (Paris 1920), 235 S., bringt es auch heute noch fertig, von dem Quellenmaterial der Briefe so gut wie völlig abzusehen, vgl. S. 10.

[2]) Das Heidentum in Nordafrika, nach den Briefen des h. Augustinus. Progr. Gymn. Bonn 1859, 26 S. 4°.

Digitized by Google

und dem Leser so gut wie jeden Einblick in den Reichtum dieser Quelle versagt! Die ‚Augustinischen Studien' von Hermann Reuter (1887) bezeichnen auch in der wissenschaftlichen Auswertung der Briefe einen unbestrittenen Höhepunkt. Aus langjähriger Beschäftigung mit seinem ‚Lieblingsschriftsteller' erwachsen, scharfsinnig in der Analyse, zeigen sie sich vielleicht am grössten in der Fähigkeit, sich in den Briefschreiber unter wechselnden Problemlagen einzufühlen. Reuters Erbe ist Jahrzehnte hindurch ungenutzt geblieben. Erst im Jahre 1909/10 sind die Briefe wieder Gegenstand von Einzeluntersuchungen geworden. H. T. Karsten benutzte sie, um die philosophischen Voraussetzungen Augustins in grossen Zügen daran nachzuprüfen[1]), Wilhelm Thimme, der verdienstvolle Erforscher der nach der ‚Bekehrung' verfassten Schriften, nahm sie zum Ausgangspunkt, um Bausteine für ein lebensvolles ‚Charakterbild' zusammenzutragen. Beide haben die Wissenschaft durch zahlreiche Einzelbeobachtungen gefördert und zum Teil die Probleme bestimmt, an deren Lösung wir heute noch arbeiten. Diese schönen Ansätze sollen gewiss nicht verkleinert werden. Aber wie viel fehlt daran, dass Augustins Briefe etwa wie die Briefe Platons oder gar Ciceros zum Gegenstand hingebender philologischer Untersuchungen und zum Ausgangspunkt der biographischen Forschung gemacht worden wären!

Worauf beruht nun wohl die geflissentliche Zurücksetzung dieser einen Quellengattung neben anderen, die der modernen Einschätzung der Briefe als *documents humains* so wenig entspricht? Lohnte es sich bei Augustin etwa nicht, dem Briefschreiber zu lauschen? Oder standen einer unbefangenen Würdigung gerade hier besondere psychologische Schwierigkeiten im Wege?

Ein erstes Hemmnis wurzelte, um es einmal offen auszusprechen, in der Voreingenommenheit der Wissenschaft vom klassischen Altertum. Die Hüter eines unvergänglichen Erbes, geneigt im Christentum vorwiegend den Zerstörer ihrer eigenen Ideale zu erblicken, standen der christlichen Antike mit Unbehagen und Misstrauen gegenüber. Von den Tagen der

[1]) De Brieven van den Kerkvader Augustinus in: Verslagen en mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen Amsterdam, Afdeeling Letterkunde. 4. Reeks. 10. Deel. (1911). S. 226–258.

Digitized by Google

Aufklärung an hat die Hauptlast jener tendenziösen Verkennung Augustin getragen. In seinem ‚Gottesstaat' ebenso unwahr und hinterhältig wie in seinen ‚Bekenntnissen', gross höchstens durch Eitelkeit und Sinnenlust, ‚ein trauriger Beweis, wie niedrig in jener entarteten Zeit auch die Höchsten standen' — so schildert ihn uns Otto Seeck[1]). Die Mischung von Ressentiment und Geringschätzung lässt sich freilich selten so schön und lehrreich wie gerade an diesem Beispiel studieren. Aber auch da, wo sich die kritische Abrechnung mit Augustin in parlamentarischen Formen bewegt, tritt uns die Macht des Vorurteils als zähe Begleiterin eines humanistisch bestimmten Neupaganismus entgegen. Welch ein erstaunliches Unvermögen, die neuen Energiequellen des Christentums zu begreifen, hat z. B. in R. Pöhlmanns Gegenüberstellung Tacitus-Augustin[2]) die Farben gemischt! Wo diese Methoden aus irgend welchen Gründen versagten, hielt die Wissenschaft der Romanistik noch eine letzte Waffe bereit. Indem Adolf Ebert zwischen dem biographisch-historischen und dem ‚literarischen Interesse' eines Schrifttums unterschied, gewann er die Möglichkeit, die Literaturgeschichte im höheren Sinne für einen geschraubten Literaten wie Sidonius Apollinaris zu reservieren und Gregor I. mit seinen Briefen gewissermassen in die Vorhalle einer historischen Quellenkunde zu verweisen[3]). Diese unhaltbare Antithese hat sofort Schule gemacht. Selbst die viel gerühmte Geschichte des Briefes in der römischen Literatur von H. Peter[4]) ist stillschweigend darauf aufgebaut, wenn der Verf. argumentiert: ‚Weniger [als bei Hieronymus] prägt sich die Individualität des Augustinus in seinen Briefen aus . . . Er hat sich von der Rhetorik beeinflussen lassen . . . Die Verschiedenheit in der Form ist

---

[1]) Geschichte des Untergangs der antiken Welt 6 (1920) S. 3 ff., 20 f. Zu Seecks ausserwissenschaftlichen Tendenzen vgl. die eindringende Kritik von Albert Ehrhard in: Hochland Jg. 21 (Juni 1924) S. 311—321.

[2]) Die Weltanschauung des Tacitus. 2. Aufl. 1913, S. 92—102, 130—132.

[3]) Ad. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I² (1889), S. 419—428; 553. Das Messen mit zweierlei Mass in bezug auf Gregor I. bereits gerügt von Gustav Krüger in: Schanz, Geschichte der römischen Literatur IV 2 (1920), S. 608 Anm. 2.

[4]) Abh. Sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 20 (1903) S. 242.

Digitized by Google

hauptsächlich durch den Grad der darauf verwandten Sorgfalt bedingt. Der im Inhalt persönlichen Briefe sind es wenige; bei weitem überwiegen an Zahl und Umfang die übrigen, offizielle Schreiben, die zum Teil im Auftrag der Synode verfasst sind, gelehrte dogmatische Erörterungen und seelsorgerliche Zusprachen.' Was soll diese aus Banalitäten zusammengesetzte Charakteristik anderes bedeuten, als dass die stärkste literarische Erscheinung der Antike nach und neben Plato[1]) in den Briefen des literarischen Interesses entbehrt!

Zur Befangenheit der Altertumswissenschaft ist als zweite Schranke die beherrschende Autorität von Augustins sog. Konfessionen getreten. Wenn dieses Werk selbst dem Gegner psychologisch und künstlerisch als die Krönung der antiken Entwicklung erschien, so glaubte der Verehrer darin noch viel mehr, nämlich ein untrügliches Dokument historischer Lebenswahrheit zu besitzen. Damit waren die Konfessionen dem kritischen Zweifel für lange Zeit entrückt; damit entfiel zugleich jedes Bedürfnis, ihre Angaben an dem Bestande des gesamten Quellenmaterials zu messen bzw. zu korrigieren. Lohnte es sich überhaupt noch, den mehr oder weniger verwässerten Spuren persönlichen Lebens in den Briefen nachzugehen, wo einem aus den Bekenntnissen der Reiz der Individualität unverfälscht entgegenströmte? Omnis homo primo bonum vinum ponit. Warum nicht auch hier nach dem alten Rezept verfahren? Man glaube nicht, dass die primitive Methode solcher Quellenbenutzung einer längst überwundenen Vergangenheit angehöre. Noch 1913 hat Louis Bertrand seinen kulturhistorischen ‚Augustinroman'[2]) ein-

[1]) Vgl. Ad. Harnack a. a. O. S. 1096.

[2]) Das glänzend geschriebene, in Renans Manier komponierte Buch (zuerst Revue des deux mondes, Période 6, Bd. 14/15, 1913) ist erfolgreich bestrebt, die Augustin-Forschung noch hinter Possidius zurückzuwerfen. Inzwischen hat es die 34. Auflage erlebt, trotzdem Prosper Alfaric, Revue d'histoire et de littérature religieuses T. V (1914 janv./févr.) S. 1—25, den heiligen Augustin persönlich eine seitenlange Strafpredigt dagegen halten liess. Dass eine der angesehensten europäischen Zeitschriften einem solchen Erzeugnis ihre Spalten überhaupt öffnen konnte, erklärt sich neben sehr durchsichtigen persönlichen Momenten wohl lediglich aus der Tatsache, dass Bertrand seinen Helden zum kulturpsychologischen Träger der französischen Kolonialherrschaft macht: «Augustin de Thagaste est le grand Africain. Nous pouvons être fiers de lui et l'adopter comme une de nos gloires, nous qui depuis près d'un siècle, continuons,

Digitized by Google

seitig auf die Konfessionen gestützt, ohne sich um die Briefdokumente seines Helden zu kümmern. Je mehr die Konfessionen dann im Feuer der Kritik (Harnack, Misch, H. Boehmer) an historischer Glaubwürdigkeit (nicht als religiöse Quelle) verloren, um so mehr mussten naturgemäss neben den übrigen Jugendschriften auch die Briefe an Beweiskraft gewinnen. Diese völlige Umwertung prägt sich in der jüngsten Wiederbelebung der Augustin-Forschung deutlich aus. Es genügt, an Alfaric, Max Wundt und vor allem Karl Holls glänzende Studie zu erinnern. In allen drei Arbeiten sind es die Briefe, die bewusst in den Vordergrund gestellt, wichtige Ergebnisse teils vermitteln, teils bestätigen.

Mindestens in dreifacher Richtung wird Augustins Briefschatz für die weitere biographische Forschung ausschlaggebende Bedeutung gewinnen müssen:

Erstens: für das Problem Afrika als römische Kulturprovinz. So reiches Material die Konfessionen auch dafür bieten mögen[1]), der Stil des Gebetes, der Abstand der Jahre und die alles durchglühende religiöse Tendenz haben vieles gefärbt oder verdunkelt. Im Gegensatz dazu stellen die Briefe eine viel unbefangenere Quelle dar und können zur Aufhellung mannigfacher Zusammenhänge dienen. Nur einzelnes sei angedeutet. Wie weit ist z. B. Augustin Afrikaner, wie weit ist er Römer gewesen? Welche massgebenden Kräfte hat das römische Kulturerbe auf afrikanischem Boden entwickelt? Wie weit wirkten dort z. B. das römische Recht, die stoisch-asketische Moralphilosophie (Cicero), die mittleren und die Neuplatoniker, der religiöse Synkretismus? Wie weit hat Augustin die einzelnen Kulturkräfte der Antike in sich aufgenommen, verschmolzen und wie weit hat er jede für sich überwunden?

---

dans sa patrie, un combat semblable à celui qu'il y a soutenu pour l'unité romaine, nous qui considérons l'Afrique comme un prolongement de la patrie française» (Revue des deux mondes 1913 avril, p. 485 f., von mir gesperrt). Augustin als Fahnenträger der Rassenpolitik — kein Wunder, dass die Auflageziffern steigen! Ob die drohende Übersetzung ins Deutsche noch verhindert werden kann, erscheint leider zweifelhaft, nachdem Gustav Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I (1924) S. 405 den Mut gefunden hat, das Buch ohne Warnung zu nennen.

[1]) Vgl. H. Kurfess, Heidnisches Milieu in Augustins Bekenntnissen in: Hist.-Pol. Bl. 160 (1917) S. 570—589; 650—666.

Digitized by Google

Zweitens: für das Problem der Freundschaft. Wie längst beobachtet worden ist, wirkt sich der Platonismus bei Augustin nicht nur in der Entdeckung einer geistigen Welt, sondern fortdauernd in dem Zug zur Geselligkeit und Freundschaft aus. In dieser Beziehung fordern nicht nur Nebridius und Alypius, sondern auch eine Gestalt wie die seines Gönners Romanianus das liebevollste biographische Interesse heraus. Das Bild der Bekenntnisse wird aber nur mit Hilfe der Briefe von seinen mannigfachen Stilisierungen und Übermalungen gereinigt werden können. Zu diesem Zweck müsste Augustins Ideal der Freundschaft, losgelöst von den erotischen Zwangsvorstellungen der Psychoanalytiker, noch einmal von Grund auf geschildert werden. Weithin ungeklärt geblieben sind vor allem die soziologischen Zusammenhänge, die sich aus Augustins Freundschaftsideal sofort für die Problemgestaltung ‚Individuum und Gemeinschaft' ergeben. Im Mittelpunkt steht die Frage, in welchem Verhältnis das mailänder Projekt einer Gemeinschaft der Weisen (386)[1]) zur Klostergemeinde von Thagaste (388) steht, eine Frage, die für das Wesen des afrikanischen Mönchtums entscheidend ist.

Drittens: für die Herausarbeitung stilkritischer Merkmale im Interesse der Chronologie der Briefe. Die einzige in dieser Richtung geführte Arbeit, die rein statistische Materialsammlung von S. W. Parsons, ist an der Unzulänglichkeit der Methode, nicht am Problem selbst gescheitert[2]). Die Tatsache, dass Augustin bei seiner Rückschau nicht nur als Christ, sondern auch als Schriftsteller eine Entwicklung durchgemacht zu haben meint: *inveniet fortasse quomodo scribendo profecerim quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit* (Retr. § 3)[3]), muss daher zum Ausgangspunkt neuer stilkritischer Forschungen dienen.

Eine bescheidene Vorarbeit zur Lösung der bezeichneten Aufgaben wollen die folgenden Untersuchungen bieten. Ein

[1]) Vgl. P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de Saint-Augustin. Vol. 1: Du Manichéisme au Néoplatonisme (1918) S. 362—64, und R. Reitzenstein, Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1922—23, Teil I (1924) S. 39.

[2]) A study of the vocabulary and the rhetoric of the letters of Saint Augustine. Diss. Washington, catholic University of America 1923, rez. Rev. d'hist. eccl. T. 21 (1925) S. 114 ff.

[3]) Zitiert bei Th. Birt, Kritik und Hermeneutik, Hdb. kl. Altertumswiss. I 3 (1913) S. 168.

Digitized by Google

erster Artikel behandelt Ep. 16—17, den bekannten Briefwechsel, in dem Augustin und sein alter Lehrer Maximus von Madaura ihre Kräfte messen. Zu diesem Zweck ist es unerlässlich, etwas näher den Schauplatz ins Auge zu fassen, der dem Briefwechsel seinen kulturhistorischen Hintergrund gibt. War es rein zufällig, dass eine Religionsdebatte gerade von Madaura ihren Ausgangspunkt nahm oder waren in den geistigen Überlieferungen jener Stadt besondere Voraussetzungen dafür gegeben?

II.

Das heutige M'daourouch[1]), 28 km südlich von Thagaste an der Grenze von Numidien und Gätulien gelegen, erinnert nur noch durch die Überreste offenbar bedeutender Wasserwerke, durch ein schlecht erhaltenes Mausoleum und ein byzantinisches Fort an seine stolze Vergangenheit[2]). Die alte Militärkolonie, so wie sie ist, bleibt dem modernen Besucher stumm. Erst aus dem Schutt der epigraphischen Denkmäler und der literarischen Überlieferung hebt sich allmählich das Bild einer spontan aufstrebenden, hohen städtischen Wirtschaftskultur empor[3]). Triumphbögen und Statuen spiegeln in den Inschriften den Wohlstand der Bevölkerung wieder; noch im fünften Jahrhundert vermeint der Bürgerstolz im Forum von Madaura eine erhabene Kunststätte zu sehen[4]). Nach dem Eindruck des französischen Archäologen Héron de Villefosse zu schliessen, hätte die Stadt an Glanz und Grösse nur den bekannten Wirtschaftszentren wie Lambaesis, Thubursicum Numidarum und Timgad nachstehen müssen[5]). Aber wie dem auch sein mag, das von hier aus gewonnene Bild schliesst sich doch nur mühsam aus zahllosen Einzelheiten zusammen. Eindrucksvoller als durch Trümmer und Inschriften weiss die Stadt noch heute durch die Macht ihrer geistigen Überlieferungen zur Nachwelt zu reden.

[1]) Stadtplan bei Stéphane Gsell, Recherches archéologiques en Algérie (1893) S. 356.

[2]) Vgl. Ad. Schulten, Archäologische Neuigkeiten aus Nordafrika in: Archäol. Anzeiger 1901, S. 77; P. Alfaric, S. 13—22; 27.

[3]) Vgl. J. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire Romain III, 1 = Bibl. École H. Ét. Sc. rel. 31 (1920) S. 93 f.

[4]) Vgl. Gsell a. a. O. S. 413.

[5]) CIL VIII S. 472, zit. bei Alexis Schwarze, Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche (1892) S. 86 f., 174.

Digitized by Google

Es war ja nicht nur ein einmaliges Ereignis, dass sie im zweiten Jahrhundert einen gefeierten Dichter gebar. Die gesamten Lebensschicksale des Rhetors Apuleius, bunt und abenteuerlich wie sein Zauberroman, sind mit dem afrikanischen Schauplatz, teilweise sogar mit Madaura auf das Engste verknüpft geblieben. Und wie er seinen Romanhelden Lucius von Korinth im letzten Augenblick allen hellenischen Verkleidungen zum Trotz doch zum Madaurer[1]) gestempelt hat (Metamorphoseon XI 27), so ist auch ein Abglanz der eigenen Persönlichkeit auf die Vaterstadt gefallen. Dass einst, wie die Anklage zugestand, ein ‚philosophus formonsus et tam Graece quam Latine disertissimus' (Apol. 4)[2]) aus ihr hervorgegangen war, liess ihn in einem Zeitalter der Epigonen doppelt verehrungswürdig erscheinen. Noch im fünften Jahrhundert vermag sich Augustin eines Untertones nationalen Stolzes nicht zu erwehren, wenn er ‚als Afrikaner zu Afrikanern' davon spricht (Ep. 138, IV 19).

Aber was bedeuteten schliesslich alle Ehrentitel der Mitbürger, die Bildsäulen von Carthago und Tripolis, selbst die Erhebung zum Vorsteher des kaiserlichen Kults (sacerdos provinciae) neben den Ruhmeskränzen späterer Generationen! Apuleius hatte zu seinen Lebzeiten höchst geschickt zwischen Zauberei und Philosophie unterschieden[3]), und der glänzende Freispruch von Sabrata, der die Antithese in einer cause célèbre bestätigte, war immerhin dazu angetan, seiner Beweisführung einen starken Schein von Berechtigung zu verleihen. Desungeachtet hat die Nachwelt ihr Urteil gefällt. Sie warf Apuleius nicht nur in flüchtiger Laune mit den Zauberern und Thaumaturgen zusammen, sondern zwang ihn geradezu, in diesem Bilde durch die Jahrhunderte zu gehen. Nachdem sich der Eintritt in den heidnisch-antiken Heldenkreis einmal vollzogen, wuchs die Gestalt unaufhaltsam zum Mythos empor. Für Augustin ist die Legende vom Magier Apuleius, speziell in Verbindung mit Apollonius von Tyana, bereits völlig fest geworden (Ep. 138, IV 19). Je weniger ihm dabei die ‚Magie an sich' oder die Wundertaten des Apuleius

[1]) Schanz, Geschichte der röm. Literatur III[3] (1922) S. 114.

[2]) Dass der Satz ironisch verstanden werden müsse, ist m. E. nicht zu beweisen.

[3]) Vgl. Schanz ebend. S. 115 f. und Paul Valette, L'apologie d'Apulée. Thèse lettres Paris 1908, S. 1 f.

Digitized by Google

zweifelhaft[1]) waren, um so unheimlicher musste ihn dann das Fortwalten dämonischer Kräfte in der Geburtsstadt des Zauberers berühren, sobald ihm deren religiöse Gesamthaltung einmal zum Bewusstsein kam. Damit wird unter den Wesenszügen Madauras der entscheidende berührt.

Wir stehen vor der eigentümlichen Tatsache: die Stadt, die im Jahre 180 die ersten christlichen Blutzeugen in ganz Nordafrika hervorbrachte[2]), hat sich ihre heidnische Reinkultur am zähesten bewahrt. Mehr als das: als die bedeutenderen Nachbarstädte der christlichen Propaganda längst erlegen waren, hat die kleine Militärkolonie sich als ein ‚festes Bollwerk' des afrikanischen Heidentums gehalten und bewährt[3]). Wodurch war sie zu dieser Rolle befähigt? Eine besondere Menge von Kultstätten ist hier durch die Ausgrabungen nicht zutage gefördert worden[4]). Das phoenizische Götterpaar Saturn-Baal und Caelestis-Tanit, in andern Funktionen als Liber pater und Tellus verehrt, gehört zum religiösen Normalbefunde des römischen Tunis[5]). Der spezifisch afrikanische Lokalkult der Gottheit Lilleus[6]), der uns in Madaura begegnet, dürfte für die Festigkeit des Heidentums ebensoviel und ebensowenig wie die Spuren von Priaposdienst beweisen, die Stéphane Gsell[7]) auf einem 1 km nordöstlich vom byzantinischen Fort ausgegrabenen Relief entgegentraten. Auch die Priester und Priesterinnen, die als Vertreter der genannten Kulte auf den Inschriften wiederkehren, lassen ihrer Zahl nach hier — im Gegensatz zu Timgad[8]) — keineswegs auf einen besonderen Organisationsreichtum schliessen. Ein kultischer Kristallisationspunkt des römischen Afrika wäre Madaura hiernach nicht gewesen. So wertvoll die Daten der etwa 400 Inschriften also positiv sind, wir vermögen darauf bestenfalls eine Religionsstatistik zu gründen. Um Massstäbe über die Intensität und Lebenskraft

[1]) Vgl. Schanz ebend. S. 135.

[2]) Schwarze S. 102 f.; Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums II[3] (1915) S. 288.

[3]) Vgl. Schwarze S. 87.

[4]) Vgl. Gsell S. 378, 358 f.

[5]) Vgl. Joh. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (1920) S. 14; Toutain III 1, S. 15—37.

[6]) Toutain a. a. O. S. 42, 10.

[7]) Recherches S. 411 f.

[8]) Vgl. Geffcken S. 22, 103; Toutain S. 110 ff.

Digitized by Google

der heidnischen Frömmigkeit zu gewinnen, ist es unumgänglich, den epigraphischen und archäologischen Funden das Zeugnis der literarischen Quellen zur Seite zu stellen. Als einfachster Ausgangspunkt bietet sich ein häufig zitierter, aber noch keineswegs ausgeschöpfter[1]) Augustinbrief (Ep. 232) dar. Es lohnt sich, dabei einen Augenblick zu verweilen.

Wir vergegenwärtigen uns kurz die Situation. Ein gewisser, sonst unbekannter Florentinus hatte den Bischof von Hippo Regius — das verloren gegangene Schreiben war *Patri Augustino* adressiert — um eine amtliche Hilfsaktion zugunsten eines unglücklichen Mitbürgers ersucht und ihm dabei im Namen der Stadtväter von Madaura den Segenswunsch der Christenheit *in Domino aeternam salutem* entboten. Als erstes hat sich daraufhin bei Augustin sofort die bange Zweifelsfrage geregt: was kann von Madaura Gutes kommen, wo der Götterkult trotz Schliessung der Tempel und Vernichtung der Götterstatuen so kräftig ‚in den Herzen' lebt! Ewiges Heil haben sie ihm gewünscht ‚in dem Herrn'. Dieser Briefeingang kann offenbar — gemäss 1. Cor. 12, 3 b — nichts anderes als eine plumpe insinuatio oder eine bewusste Verhöhnung bedeuten. Denn dass irgend jemand es fertig gebracht haben sollte, dieser Hochburg des Heidentums die Tür der Erkenntnis aufzuschliessen, das vermag sich Augustin zunächst einfach nicht vorzustellen! Das erste auf den unmittelbaren Eindruck gestützte Urteil über den Florentinusbrief ist also vernichtend gewesen. Hinter der Nachäffung eines christlichen Brauches wittert er eine heidnische Kriegslist, einen Vorstoss, der sein Bischofsamt bedroht. Charakteristisch ist weiterhin: auch die persönlichen Erkundigungen beim Überbringer des Schreibens haben diese pessimistische Deutung nicht entkräftet, sondern eher bestätigt. Von einer Christianisierung Madauras bzw. seiner Verwaltungsorgane weiss der Bote nichts, auch von dem Erwachen neuer christlich religiöser Bedürfnisse (*utrum iam vel essetis christiani vel esse cuperetis*) hat er nichts gespürt. Angesichts der Gefahr, sich und seine Stellung zu kompromittieren, mag es Augustin taktisch als das Sicherste erschienen sein, den Vorstoss der Madaureser Stadtväter totzuschweigen, d. h. den

[1]) Vgl. Ginzel S. 196—198; Thimme, Augustin (1910) S. 176 f.; Rauscher-Wolfsgruber, Augustinus (1898) S. 738 ff.

Digitized by Google

Florentinusbrief unbeantwortet zu lassen. Aber ganz abgesehen davon, dass dieser Ausweg durch die persönliche Empfangsbestätigung ja verlegt war, der Bischof hat ein solches Advokatenkunststück verschmäht.

Bei näherem Studium (*quibus omnibus perlectis atque discussis*) macht der Zweifel einer ruhigeren Auffassung Platz. Könnte nicht am Ende im Florentinusbrief eine einzigartige Gelegenheit zur religiösen Propaganda gegeben sein? Die Gelegenheit stammt von Gott. Also gilt es, sie kräftig auszunützen. So marschieren denn im folgenden (§ 3—6) aus der Rüstkammer der christlichen Apologetik all die erprobten Kernstücke (Schriftbeweis, Prophetie, Missionserfolge und Heilsgeschichte) nach einander auf, um die heidnische Selbstgewissheit der Madaureser zu erschüttern. Aber ist es nicht höchst bezeichnend, dass Augustin selbst in diesem Augenblicke über dem praktischen Seelsorger und Missionar den religionspolitischen Taktiker nicht verleugnet? Die Angst vor einer Teufelslist der Heiden will so wenig von ihm weichen, dass er den Empfängern seines Briefes mitten unter liebevollen Ermahnungen zugleich alle Strafen des Himmels verheisst, wenn sie ihn zum Narren halten sollten: *Si autem me irridere voluistis, timete illum quem prius iudicatum irrisit superbus orbis terrarum et nunc iudicem subiectus exspectat!* Augustins Grundstimmung gegenüber Madaura bleibt also doch die des feindlichen Feldherrn[1]) gegenüber einer belagerten Festung, die soeben die ersten Anzeichen von Friedensbereitschaft zu erkennen gab: für den Fall freiwilliger Kapitulation werden ihr günstige Bedingungen eröffnet: für den Fall arglistiger Täuschung und weiteren Widerstandes steht das härteste Strafgericht bereit (§ 7)! Wenn nun auch seit

[1]) Das Verständnis der Ep. 232 verdunkelt sich, wenn Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung II³, S. 299 Anm. 2, daraus folgern möchte, ‚wie stark daselbst noch das Heidentum war und wie seltsam es sich mit christlichen Phrasen und mit der Hochschätzung für Augustin verband'. Aber eine solche Mittelpartei zwischen Heidentum und Christentum hat es nach den uns sonst zu Gebote stehenden Quellen gerade in Madaura nicht gegeben, und der Zusammenhang des Briefes schliesst eine so widerspruchsvolle Deutung aus. Entweder die Madaureser sind Christen: dann stellt die Hochschätzung für Augustin nichts Besonderes dar. Oder sie sind Heiden: dann sind die ‚christlichen Phrasen' eben Schwindel, und die ‚Hochschätzung' für Augustin wird von höchst fragwürdigem Wert.

Digitized by Google

den Untersuchungen der Mauriner eine genauere Datierung für Ep. 232 nicht ermittelt worden ist[1]), als Ergebnis steht fest, dass Augustin in der ersten Zeit seines Episkopats die Kraft des Heidentums in Madaura für ungebrochen hält.

So erhebt sich von neuem die Frage: warum besass die antike Religion gerade hier jene eigensinnig zähe Entschlossenheit, den Götterdienst in voller Öffentlichkeit zu begehen, auch nachdem die Kaiser Theodosius und Gratian den heidnischen Kultus verboten und die Tempelvermögen eingezogen[2]) hatten? Es läge nahe, auf geographische Faktoren, beispielsweise die abgeschiedene Lage, fern von den grossen Verkehrsstrassen und den internationalen Handelsplätzen der Küste, zu verweisen. Aber da Madaura von der christlichen Mission ja keineswegs gänzlich unberührt geblieben ist und wir aus dem Jahr 349 sogar einen dorther gebürtigen Bischof kennen[3]), so ist mit solchen Erklärungsversuchen wenig anzufangen. Ausserdem genügt es, an Tipasa[4]) und das benachbarte Thagaste zu erinnern, um die Unzulänglichkeit der ganzen Fragestellung darzutun.

Kein Zweifel, die tieferen Gründe für die innere Festigkeit der antiken Religion wurzelten in erster Linie in der verhältnismässig reichen Geisteskultur, die in Madaura von Apuleius her lebendig geblieben war. Es ist doch keineswegs gleichgültig, dass im nämlichen Jahrhundert, wo der Grad der Bildung sank, die Wissenschaften verfielen und die römische Literatur zu versiegen begann[5]), in jenem verlorenen Winkel Nordafrikas eine bestimmte literarisch-ästhetische Atmosphäre — wahrscheinlich auf älterem Boden — erwachsen war. Zwei Jahrhunderte lang hat sie es verstanden, neben der Hauptstadt ihr Bildungsmonopol zu wahren. Die Richtung dieses Monopols war zunächst gewiss das ‚literarische Gebiet'[6]), und nichts könnte verkehrter sein als der Versuch, Apuleius zum

[1]) Auch Al. Goldbacher hält an der alten Datierung fest, dass Ep. 232 nicht vor 399 bzw. 407 geschrieben sein kann, vgl. CSEL 58, S. 62.

[2]) Vgl. Albrecht Dieterich, Der Untergang der antiken Religion in: Kl. Schriften (1911) S. 532 f.; Geffcken a. a. O. S. 156 f.

[3]) Vgl. Gsell S. 359 Anm. 4, vgl. auch die christlichen Inschriften bei Alfaric S. 13 Anm. 7.

[4]) Vgl. Gsell S. 1 ff.

[5]) Max Weber, Die sozialen Gründe des Unterganges der antiken Kultur in: Ges. Aufs. z. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte (1924) S. 289.

[6]) Gegen Toutain III 1, S. 11.

Digitized by Google

Religionsstifter zu erheben. Aber den vorwiegend religiös-philosophischen Charakter seines Schrifttums leugnen, heisst doch beinahe künstlich gegen die Wirklichkeit sich verschliessen. Nicht nur rein stofflich breiteten Apuleius' Schriften ein unvergleichliches Anschauungsmaterial an religiösen Vorstellungen und Dogmen aus (Magie, Divination, Mantik, Orakel, Dämonologie). Die religiöse Glut des Verfassers brachte die einzelnen Erscheinungen dem Leser auch persönlich nahe und liess sie zugleich im Licht einer höheren Weltansicht, der ‚Philosophie des Synkretismus' erscheinen[1]). Aber Apuleius ist nicht nur Synkretist, sondern auch Platoniker gewesen. Die grundlegenden Forschungen von Thaddeus Sinko (1906) haben über Mass und Bedeutung dieser Seite seines Wirkens Klarheit geschaffen[2]). Und sie zwingen dazu, die ‚eigentlich philosophischen' Neigungen des Apuleius wesentlich ernster, als es vorher üblich war (Zeller, E. Rohde), zu nehmen. Als wichtigstes Ergebnis steht hiernach fest, dass Apuleius mindestens drei platonische Dialoge, insbesondere den Timäus selbständig, d. h. unabhängig von Cicero, übersetzt und in sich aufgenommen hat[3]).

Wie weit hat die durch Apuleius geschaffene Atmosphäre des mittleren Platonismus nachgewirkt auf die folgenden Jahrhunderte? Die Antwort wird ganz davon abhängen, welche Beweiskraft Augustins Darstellung (Conf. I 23—31) beanspruchen darf. Dass wir darin nicht die lautere Wahrheit zu suchen haben, wird angesichts der Eingliederung der Schulzeit in die Geschichte des inneren Lebens wohl allgemein zugestanden. Aber dürfen wir aus den gehäuften Anklagen eines ganz bestimmten Schülerressentiments (vinum erroris ... ab ebriis doctoribus) überhaupt ein Bild des höheren Elementarunterrichts[4]) im vierten Jahrhundert abstrahieren? Keinesfalls lässt sich aus einer solchen Quelle erschliessen, dass

[1]) Vgl. Valette a. a. O. S. 265.

[2]) De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione, in: Verhandlungen der Akademie Krakau, Phil. Abt., Bd. 41 (2. Serie 26), Jahrg. 1906, S. 129—178. Es bedeutet einen empfindlichen Mangel der Darstellung von Alfaric, dass Sinkos Untersuchung unberücksichtigt bleibt.

[3]) Ebend. S. 136, 145, 175. Daneben bleibt der von Arthur Rathke, De Apulei quem scripsit de Deo Socratis libello (Diss. phil. Berlin 1911, S. 12 ff.) nachgewiesene Einfluss der Stoa durchaus bestehen.

[4]) Vgl. Paul Monceaux, Les Africains (1894) S. 48—57.

Digitized by Google

das Trivium damals in hoffnungsloser Erstarrung begriffen gewesen sei und sich in Ars grammatica, Metrik und Stiltechnik erschöpft habe. Ist etwa Maximus als ‚Grammatiker' in jenem fatalen Sinn anzusehen? Eine ‚Schule der Weisheit' wollte Madaura mindestens sein! Haben wir mit gutem Grunde unter die Schulschriftsteller Augustins auch Apuleius mit *De Platone et eius dogmate* zu rechnen[1]), so war damit in Madaura ein natürlicher Boden für religiöse Diskussionen geschaffen. Gegenüber dem siegreichen Vordringen des Christentums musste hier wie von selbst einmal die Frage sich auftun: ist die antike Religion eine überwundene oder eine die Geister noch immer überwindende Macht?

III.

Augustins Briefwechsel mit Maximus hat persönlich und sachlich seit langem die Wissenschaft beschäftigt[2]). Der heidnische Grammatiker, der am Abend seines Lebens sich dem Untergang der alten Götter entgegenstemmt, und dem gegenüber der jugendliche Stürmer und Dränger als Anwalt des siegreichen Christenglaubens — welch ein Stoff für die nachschaffende Phantasie der Homileten und Biographen! Sehen wir für unsere Zwecke von den unwesentlichen Nachwirkungen im Mittelalter und im Humanismus ab, so dürfen wir das Erwachen der modernen Fragestellungen vom 18. Jahrhundert ab datieren[3]). Die keineswegs glückliche Übersetzung eines Tanzmeisters des Herzogs von Guise, Philippe Goibaud Dubois[4]) (Paris 1684, 3. Aufl. Lille 1707), hat dazu den Hauptanstoss gegeben. Hier hat Voltaire den Briefwechsel entdeckt und natürlich sofort in den Dienst der aufklärerischen Propaganda gestellt. Nicht weniger als viermal kommt er in seinen Schriften, bald mit kurzem Hinweis, bald mit ausführlichen Zitaten darauf zurück, jedesmal stolz auf den

[1]) Wie Alfaric S. 20, 233 und 273 wahrscheinlich macht.

[2]) Vgl. darüber die dürftige Skizze bei F. Ferrère, La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du 4e siècle jusqu'à ... 429. Thèse lettres Toulouse (Paris 1897), S. 103 ff.

[3]) Bayle hat weder im ‚Dictionnaire historique et critique' (2. Aufl. 1702) noch in den ‚Entretiens de Maxime et de Thémiste' 1706 (vgl. Jean Delvolve, Essai sur Pierre Bayle. Thèse Paris 1906, S. 414) von Maximus Notiz genommen. Die Gestalt war also als Gegenpol zu Augustin noch nicht wieder entdeckt.

[4]) Vgl. Nouvelle biogr. générale 14 (1858) Sp. 880 f.

Digitized by Google

glücklichen Fund. Diese erfreuliche Popularisierung des Stoffes ist dem Verständnis der Sache nicht immer zugute gekommen. Wenn Voltaire seinen Dialog ‚Sophronime et Adélos' (1766) als ein Originalwerk des Maximus ausgab, so entsprach das lediglich der Freude am Versteckspielen, die dem ganzen Jahrhundert eignet. Indem er diesem Gespräch aber die beiden Briefe 16 und 17 als Leitmotiv voranschickte, wurden auch die beiden Gegner des 4. Jahrhunderts einfach in das Ringen zwischen Licht und Finsternis[1]) hineingestellt! Dementsprechend hat Voltaire später Ep. 16 zum Angelpunkt seiner deistischen Religionsphilosophie gemacht. Im Artikel ‚Dieu' der Enzyklopädie wird Maximus zum Kronzeugen des in der ‚gesunden Antike' lebendigen Monotheismus gestempelt und in die Beleuchtung eines aufklärerischen Religionskämpfers gerückt[2]).

Diese Fragestellungen des 18. Jahrhunderts sind an der späteren Literatur nicht spurlos vorübergegangen. Hatte Voltaire in Maximus, wenn auch ohne nähere Begründung, immerhin eine bestimmte Form des antiken Philosophierens, nämlich den Platoniker zu erkennen gemeint, so wird derselbe von Gaston Boissier[3]) zum Wortführer einer höchst gebildeten geistigen Oberschicht von ‚Weisen' erhoben. Stilistisch der Abschluss der sogenannten Panegyriker, stelle er geistesgeschichtlich den Endpunkt des religiös-universalen Deismus der Antike dar. Von der Zugehörigkeit zu sonstigen philosophischen Richtungen wird also abgesehen, um dafür die Einsicht des Maximus um so stärker an die Königslinie Ammianus Marcellinus-Symmachus heranzurücken. Man sieht sofort, welche Früchte Voltaires gewaltsame Deutung hier getragen hat!

Der neueren Forschung blieb somit die Aufgabe vorbehalten, den Brief des Maximus ernstlicher als bisher in die Antike einzuordnen, d. h. seiner Zeit zurückzugeben. Zu einem einheitlichen Ergebnis ist sie dabei freilich nicht gekommen. Während A. Schwarze aus Ep. 16 ‚eine Art pantheistischer Weltanschauung' herausliest, ‚entstanden unter dem Einfluss der platonischen Philosophie, wie sie jener

[1]) Œuvres éd. Beuchot 42, S. 301.
[2]) Ebend. Vol. 28, S. 364.
[3]) La fin du Paganisme II (1891) S. 263 f.

Digitized by Google

Übergangszeit eigen war[1]), sieht Toutain in dem Bekenntnis des Maximus ein besonders schönes Beispiel von heidnischem Reunions-Synkretismus. D. h. die Einzelgötter hätten darin ihre „vormals bestimmte und individuelle Physiognomie" abgestreift, um, wenn auch nicht praktisch, so doch in der theologischen Spekulation, der Tendenz eines ‚verschwommenen und sozusagen anonymen Monotheismus' zu weichen[2]). Man wende nicht ein, der Gegensatz von Schwarze und Toutain sei lediglich eine Frage des Geschmacks und der Namengebung! Jene Abstufung, speziell ihr Verhältnis zum griechisch-römischen Polytheismus, reicht viel tiefer als es zunächst scheint. Und was für Maximus vielleicht bedeutungslos sein könnte, erhält sofort ein ausserordentliches Gewicht vom Standpunkt seines Gegners Augustin! So sehr wir bei seiner Erwiderung (Ep. 17) die Psychologie des literarischen Kampfes in Ansatz bringen, d. h. mit rhetorischen Kunststücken rechnen müssen, so wichtig ist es doch, das Schreiben des Maximus auch mit Augustins Augen zu lesen. Thimme allein hat bemerkt, dass hier ein ernsthaftes Problem steckt, wenn er fragt: hat Augustin die ‚Frage des Philosophen, wie sich der Christengott zu dem allumfassenden, auch von den Heiden anerkannten Weltgott verhalte', nicht begriffen oder — nicht beantworten können[3])? Auf alle Fälle bedeutet ihm Ep. 17 ein ‚wichtiges Dokument' für die innere Entwicklung. Ist aber der Briefwechsel mit Maximus dem Material zuzurechnen, das uns irgendwie Augustins Werden, die wichtigste und dringendste Aufgabe der Augustinforschung, zu erschliessen vermag, so verbietet es sich auch, diese Quelle von den gleichzeitigen Schriften des Jahres 390, insbesondere von *De vera religione* weiterhin zu isolieren. Dann wird zur Hauptaufgabe, folgende Einzelfragen zu untersuchen: 1. Mit welchen geistigen Mächten hat Augustin damals im Kampfe gestanden? 2. Mit welchen Kräften bzw. Kampfmitteln hat er den heidnischen Vorstoss abgewehrt? Um darüber Klarheit zu gewinnen, ist es nötig, den Gang der damaligen Debatte kurz zu analysieren.

---

[1]) a. a. O. S. 87.

[2]) Les cultes païens dans l'Empire Romain I 2 = Bibl. École H. Ét. Sc. rel. 25 (1911) S. 234—241.

[3]) W. Thimme, Augustin ... auf Grund seiner Briefe (1910) S. 174.

Digitized by Google

IV.

a) Mit einem persönlichen Auftakt setzt Ep. 16 ein, einem fast elegischen Hinweis auf die Zeiten gemeinsamen Lernens und Strebens. In verbindlichsten Formen bekundet der greise Lehrer[1]), dass er die einzelnen Entwicklungsstadien seines erlauchten Schülers mit Interesse verfolgt habe. Auch die taktvolle Polemik, die Augustin kürzlich (vermutlich in einem uns verloren gegangenen Briefe)[2]) gegen ihn geführt, habe er ihm nicht übel genommen, jedenfalls nicht als Pietätsverletzung empfunden. Von hier aus gesehen scheint der Briefwechsel auf eine friedlich-belehrende Aussprache zwischen zwei Generationen hinauszulaufen, in der die alte zwar die jüngere zu überzeugen versucht, aber zugleich in Berührung mit ihr sich selber erneut. Der Abfall Augustins von der Madaureser Schulgemeinde (secta) bliebe dann freilich bedauerlich, würde aber keinen ernstlichen Grund zur Entfremdung bedeuten. Von der irenischen Tendenz des Briefeinganges durchdrungen hat denn auch Rauscher-Wolfsgruber sich bemüht, das Ganze als einen ‚seltsamen' (heidnischen) ‚Bekehrungsversuch' anzusehen[3]). Nichts kann meines Erachtens das Verständnis ärger verwirren. Deutet bereits die Sorge vor dem Eingeständnis einer Niederlage (ne silentium meum paenitudinem appellasses) das Vorhandensein tieferer Gegensätze an, so beseitigen die sich steigernden kriegerischen Bilder (pulsare, bellum Actiacum, pugnare, certamen) sowie der Durchbruch persönlicher Leidenschaft im zweiten und dritten Abschnitt jeden Zweifel: wir haben es nicht mit einem Bekehrungsversuch, sondern mit einer Kampfschrift zu tun. Das stärkste Argument dafür ist freilich erst dem letzten Abschnitt zu entnehmen. Wer seinen Gegner so unverhüllt vor dem törichten Vorhaben einer Briefunterschlagung warnt, hat jede Hoffnung aufgegeben, ihn zu bekehren! Es gilt also, die vorliegenden Gegensätze nicht durch künstlich hineingetragene Kompromissabsichten zu verschleiern,

[1]) Woher Ferrère (S. 105) seine besondere Wissenschaft über das Lebensalter des Maximus (‚Maxime octogénaire') hat, ist unerfindlich.

[2]) Auch an ein mündliches Auftreten Augustins in Madaura liesse sich denken. Aber die Annahme verbietet sich angesichts des paria redhibere.

[3]) a. a. O. S. 145.

Digitized by Google

sondern darzulegen, warum sie in ihrer letzten Schärfe zum Austrag gelangen müssen. Damit wird der Leser gleich mit dem dritten Satze auf die Höhe geführt.

In jener eigentümlichen Verachtung des Hellenischen[1]), wie sie uns aus der Rede Tatians und Juvenals dritter Satire entgegenweht, eröffnet Maximus das Gefecht mit einer Erörterung über das Wesen der antiken Religion (*sub incerta fide Graecia fabulatur*). Ein Vorstoss, bei dem der heidnische Philosoph als gewiegter Taktiker vorerst in der Defensive bleibt. Für das Verständnis dieses Abschnittes (§ 1 b) ist es wichtig, sich klar zu machen, dass dieses Thema keineswegs einen Schuss ins Leere bedeutet, sondern einen festen Zielpunkt hat. Worin ist er zu suchen? Etwa in dem verlorengegangenen Briefe Augustins, der die Korrespondenz eröffnete? Schwerlich ist anzunehmen, dass dies zahme Geplänkel allein genügt haben sollte, um das wuchtige Thema des ersten Abschnittes herauszufordern. Die Schärfe der Beweisführung und die Weite ihres Horizontes lässt meines Erachtens auf einen viel handfesteren Gegner schliessen. Ist dieser Eindruck zutreffend, so richtet die heidnische Apologetik ihre Spitze gegen den christlichen Publizisten, der durch die Verbindung von seelischer Erregung und afrikanischer Glut mit antiker Sophistik dem afrikanischen Heidentum am schwersten zu schaffen machte, gegen Tertullian[2]).

Jener christliche Apologet, so möchte man interpretieren, hat sich seine Aufgabe unverantwortlich leicht gemacht, wenn er im Anschluss an Varros künstliches Schema einfach drei Auffassungen der Götter, die mythische der Dichter, die physische der Philosophen und die staatlich-nationale, unterschied, und daraufhin dem Heidentum triumphierend die Erkenntnis eines höchsten Wesens absprechen wollte (Ad nat. II, 11, 15). Die Leugnung eines höchsten Gottes bleibt das Vorrecht verblendeter Toren. Nein, die antike Religion ist ein mächtiges Wesen, und gerade darin enthüllt sich ihr Reichtum, daß sie ein Doppelantlitz trägt. Einerseits polytheistisch (wie jede echte Volksreligion) bietet sie den Massen

[1]) Vgl. Friedrich Marx, Chauvinismus und Schulreform im Altertum (1894) und Ad. Dyroff, Caesars Anticato und Ciceros Cato in: Rhein. Mus. N. F. 63 (1908) S. 592 ff.

[2]) Vgl. Joh. Geffcken, Die altchristliche Apologetik in: N. Jbb. f. kl. Altertum 15 (1905) S. 660 f.

Digitized by Google

auf jedem Forum den trostreichen Anblick ihrer segnenden, gütigen Götter dar; anderseits zeigt sie philosophisch begründet dem ernsten Denker die eine Gottheit als den grossen und mächtigen Vater des Alls. Wieweit vermag sich der neue Christenglaube auf diesem antiken Hintergrunde zu behaupten? Damit vollzieht Maximus den Übergang von der Apologetik zur Offensive. Die Frage nach dem Wert des christlichen Kultus leitet sie ein (2).

Auch dieses Thema gibt sich zunächst als direkte Antwort auf ein leicht rekonstruierbares, ungenannt gebliebenes Argument Augustins. Aber indem Maximus von dem gelegentlichen Irrtum (*error*) eines einzelnen offenbar auf eine gemeinchristliche Grundanschauung zurückschliessen möchte, nimmt er eine ältere religionsgeschichtliche Debatte wieder auf. Damals, als der fanatische Senator Firmicus Maternus um das Jahr 346 das Bedürfnis empfand, sich den christlichen Kaisern — unmittelbar nach der Bekehrung — durch Denunziation seiner bisherigen Glaubensgenossen zu empfehlen, hatte er auf einmal in den meisten heidnischen Kulten nur noch Totenfeiern für verruchte Menschen[1]) entdecken wollen (De errore prof. rel. c. 16, 3, vgl. c. 6). Maximus brennt darauf, es dem Renegaten und seinen Nachbetern heimzuzahlen. Mit Behagen macht er am Beispiel der afrikanischen Märtyrer die Gegenrechnung auf.

Die griechische Mythologie, so sehr sie in die Irre gehen mochte, hatte in ihrem Götterhimmel mindestens gewaltige Gottkräfte, d. h. einen imponierenden Kultgegenstand geschaffen. Und das Christentum? Es fordert kultische Verehrung für schwache Menschen, zumeist bewusste Verbrecher, über deren Bedeutungslosigkeit selbst die Vortäuschung eines glorreichen Todes nicht hinweghelfen kann. Sollte es einem Gebildeten überhaupt möglich sein, für Namphamo, Myggin, Lucitas und ähnliche Ungeheuer Verehrungsgefühle aufzubringen, für Wesen, die schon durch den barbarischen Klang ihres Namens unwiderstehlich komisch oder verächtlich wirken? Wie diesen Ausführungen der Gedanke des Gegensatzes gegen Tertullian die Pointe gibt, zeigt recht deutlich der Schlusssatz dieses Abschnittes, wenn Maximus der christlichen Anklage: *Busta sunt, sacratissimi imperatores, appellanda, non*

[1]) Vgl. Ebert S. 131.

Digitized by Google

templa (De spectaculis 13, 3; vgl. Minucius Felix, Octavius 8, 4) mit wohlberechneter Emphase entgegenhält: *horum busta ... relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus stulti frequentant.* Ein Hauptbestandteil des christlichen Kultus, der Gräberkult, soll also nicht nur als religiös minderwertig, sondern auch als widersinnig erscheinen.

Die steigende Siegeszuversicht, die die bisherige Auseinandersetzung belebt, hat sich besonders stark dem Abschnitt 3 aufgeprägt. Im Gefühl stärkster Überlegenheit fordert der Heide seinen christlichen Gegner zu einem öffentlichen Religionsgespräch heraus und hält es für angebracht, ihm für die kommende Diskussion schon jetzt die Bedingungen vorzuschreiben. Alle Haarspaltereien und unfruchtbaren Künste der Dialektik sollen vermieden werden[1]), um eine wirkliche Debatte aufkommen zu lassen. Vor allem gelte es, das Hauptthema schon jetzt festzulegen. Die ‚prinzipielle Besonderheit'[2]) des christlichen Gottesglaubens im Gegensatz zum Heidentum — so könnte man es mit Thimme umschreiben. Zwei Einzelprobleme sind darin beschlossen: 1. Wie erklärt sich der geheimnisvolle Kultus der Katakomben im Gegensatz zur Öffentlichkeit des heidnischen Gottesdienstes? 2. Welche Religion hat mehr Anspruch auf Allgemeinheit, die sog. katholische oder der heidnische Universalismus?[3])

Man sollte meinen, Maximus konnte sich an dem Triumphgefühl dieser Herausforderung genügen lassen. Aber weit gefehlt. Ehe er von seinem christlichen Gegner Abschied nimmt — selbstverständlich mit ausgesucht heidnischen Segenswünschen (*dii te servent*) —, drängt es ihn, noch einen letzten Trumpf auszuspielen. Augustin möge sich nicht ein-

---

[1]) Chrysippeis argumentis postposita ... dialectica. Die hierzu gegebenen Erklärungen von Karsten S. 239 = ‚vernuftig stoisch' und Alfr. Hofmann, Bibl. der Kirchenväter 29 (1917) S. 34 Anm. sind rein antiquarisch und unzureichend. Es handelt sich vielmehr darum, dass Chrysipps Logik später als gleichbedeutend mit Rabulistik in Verruf gekommen war, vgl. Prantl, Geschichte der Logik I 401 ff., Zeller, Philosophie der Griechen III 1⁴, S. 42 Anm. 2.

[2]) S. Thimme S. 174.

[3]) Vgl. die Häufung von religiös-universalistischen Ansprüchen: ante oculos atque aures omnium mortalium ... et a cunctis haec cerni et probari contendimus ... cunctorum mortalium communem patrem universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramur et colimus.

Digitized by Google

fallen lassen, seine Rettung darin zu suchen, dass vorliegendes Schreiben verloren gegangen sei, oder auf den Gedanken kommen, bei dem Verlust nachzuhelfen (*quolibet pacto perituram*). Eine solche Ausflucht würde ihm nichts nützen. Bliebe doch eine Abschrift für alle Zeiten zurück, stets bereit, Augustins Niederlage vor dem Tribunal ‚aller Frommen' zu bestätigen. In einem leidenschaftlichen Bekenntnis zum religiösen Universalismus der Antike, trotzig und tief ironisch zugleich, klingt der Brief des Maximus aus.

b) Wie antwortete hierauf Augustin? Soviel auch die Kritik an seiner Erwiderung aussetzen mag[1]), eins ist schwerlich zu leugnen: er hat im Verteidigungssystem des heidnischen Philosophen mit sicherem Blick den angreifbaren Punkt erspäht. Oder gab es in der antiken Theologie eine schwächere Stelle aufzudecken als ironisch zu fragen: ob das kunstvolle Gebäude von exoterischen und esoterischen Religionsbegriffen denn wirklich ernst zu nehmen sei? Nicht nur die christlichen Apologeten (vgl. z. B. Arnobius ad nat. V 32), auch die heidnischen Philosophen hatten längst so gefragt, seitdem Karneades mit der alten Stoa im Kampfe gestanden hatte[2]). Indem Augustin seine Kritik des Polytheismus anknüpfte an die altüberlieferten Fragestellungen, gewann er also einmal die Möglichkeit, den Gegner mit dessen eigenen Voraussetzungen zu treffen, vielleicht sogar damit zu schlagen. Schon an dieser vorläufigen Abgrenzung des Kampfgeländes wird klar, dass Augustin hinter Maximus in erster Linie stoische Beweisgründe und Kräfte witterte, eine Feststellung, deren Bedeutung später, bei Erörterung der Quellenfrage, noch hervortreten wird.

Mit der brutalen Frage: *seriumne aliquid inter nos agimus, an iocari libet?* wird aber weiterhin der religionsvergleichenden Methode des Maximus energisch der Weg verlegt. Abgesehen von dem Kultus der punischen Märtyrer (ein Gegenstand, der vom Gegner aufgegriffen und deshalb kaum zu umgehen war) steht im folgenden nur noch die antike Religion zur Diskussion. Das Christentum gehört einer höhern Form des Fragens und Forschens an. Sein inneres Wesen

[1]) Vgl. z. B. Thimme S. 174 f.

[2]) Vgl. A. Schmeckel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892) S. 307.

Digitized by Google

ist, wie Augustin vortäuschen möchte, von der Religionskritik des Maximus noch gar nicht berührt!

Gestützt auf diese mindestens taktisch hervorragende Eröffnungspartie ist Augustin nunmehr in der Lage, die gegnerische Beweisführung in überlegenem Stile anzugreifen. Unter Verzicht auf jede insinuatio geht er in einem ersten Abschnitt mit der Umdeutung der griechischen Mythologie ins Gericht. Die historia sacra habe zwar den Volksglauben nationalisiert, aber den Charakter der alten Götter selber unangetastet gelassen. Zur Begründung nimmt Augustin seinen Lehrer gewissermassen bei der Hand, um ihm das Madaureser Forum mit seinen gegenwärtigen Kultobjekten — auf Grund persönlicher Erinnerung — einmal vorzuführen. Und dieser Spaziergang enthüllt nicht ein Pantheon der Ideale, sondern ein Bild der Götteranarchie.

Hierbei ist meines Erachtens hervorzuheben, dass Augustin bei der homerischen Theomachie, dem Hauptarsenal zur Bekämpfung des Polytheismus, nur ganz flüchtig verweilt (Iovem castra posuisse, cum adversus patrem bellum gereret), um seine Waffen ausschliesslich der praktischen Anschauung der herrschenden Volkskulte zu entnehmen. Dadurch gelingt es ihm, zwei von Maximus peinlich vermiedene Themen in den Vordergrund zu rücken, den Bilderdienst und die Dämonenfrage. Nicht als ob er mit Cicero (De Nat. Deor. II 28) den Ursprung des Bilderdienstes zum Angriffspunkte nähme. Das bleibt einer späteren Erörterung vorbehalten (De civ. Dei IV 30). Hingegen kommt es ihm darauf an, dessen religiös-sittliche Wirkungen an der Wurzel zu treffen. Maximus war von der platonisch-stoischen Selbstverständlichkeit ausgegangen, dass unter die wesentlichen Attribute der Gottheit das εὐποιητικόν gehöre [1]). Daher seine Unterstellung, dass das Madaureser Forum einer Fülle von gütigen Göttern zur Wohnung diene.

Augustin war es ein Leichtes, auch hier die schöne Theorie mit rauher Hand zu zerstören. Ein Hinweis auf die beiden Bildsäulen des Mars genügte ja, um das Attribut der Güte anzufechten. Wie aber liess sich die Ohnmacht der heidnischen Gottheiten beweisen? Um sie darzutun, hat Augustin zu einer interessanten, aber nicht unbedenklichen Kampfes-

[1]) Vgl. J. Heinemann, Posidonios' metaphysische Schriften I (1921) S. 109.

Digitized by Google

weise gegriffen. Ausgehend von der antiken Vorstellung, dass das niedere *δαιμόνιον* der Gottheit durch Zauberformeln gebannt wird, um in der Statue zu wohnen[1]), durfte er den kriegerischen Todesgott in den beiden beseelten Marsstatuen als wesenhaft gegenwärtig ansehen. Bis hierher ist ihm der gute Glaube nicht abzusprechen (vgl. De civ. Dei VIII 23). Aber nun gewahrt er plötzlich, jenen Statuen gegenüberstehend, eine menschliche Figur mit drei ausgestreckten Fingern, und bei dieser rein zufälligen Anordnung hakt er ein. In die Haltung der menschlichen Figur wird hineingedeutet, dass deren apotropäische Gebärde bewusst gegen die Götterstatuen gerichtet sei, und hieraus wird triumphierend die Schlussfolgerung gezogen: wie jämmerlich muss es um das *δαιμόνιον* der heidnischen Gottheiten stehen, wenn eine menschliche Figur bereits genügt, um dessen verderbliches Wirken ausser Kraft zu setzen!

Fast scheint es, als sei Augustin bei dieser etwas perfiden Deutung selber nicht wohl zumute gewesen. Überraschend schnell bricht er ab. Die Besorgnis, seinem Gegner auf diesem Wege ‚mehr rhetorisch als wirklich' Eindruck zu machen, kommt einem Eingeständnis der Schwäche gleich. Deshalb wird im folgenden Abschnitt (§ 2) um so wuchtiger ein neues Thema aufgenommen, die Ehre der punischen Märtyrer. Hierbei ist es wichtig zu unterscheiden, was Augustin sagt und was er von den gegnerischen Argumenten unbeantwortet lässt. Die moralische Lebensführung der afrikanischen Märtyrer, insbesondere das Verhältnis von Schuld und Sühne bei ihrem Untergang, werden überhaupt nicht berührt. Der Vorwurf der Lächerlichkeit, den Maximus an ihre Namen geknüpft hatte, wird mit überlegener Ironie einfach zurückgegeben. Alles Interesse ist vielmehr darauf gerichtet, den heidnischen Grammatiker als schlechten Patrioten zu verdächtigen. Nicht dass es sich um Christen, sondern dass es sich um Punier handelt, soll ihn zur Ehrfurcht bringen oder — zum Schweigen! Dass aber Maximus die afrikanischen

[1]) Alfr. Merlin, Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu. Notes et documents publiés par la direction des antiquités et arts de Tunis. Vol. 4 (Paris 1910), S. 23 f., 36 f.; Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen[2] (1914) S. 110, 270 und J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. A. u. d. T. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 12 (1913) S. 90 ff., 408 f.

Digitized by Google

Märtyrer mit der aristokratischen Überhebung des Vollrömers abtun möchte, bedeutet einen Verrat am punischen Volkstum, seiner Kultur und seiner Sprache: *quae lingua si inprobatur abs te, nega Punicis libris, ut a viris doctissimis proditur, multa sapienter esse mandata memoriae; paeniteat te certe ibi natum, ubi huius linguae cunabula recalent.* Man braucht diesem Bekenntnis des punischen Nationalstolzes nur einmal die Ausführungen des älteren Plinius über die Kulturmission des Römertums[1]) an die Seite zu stellen, um den Abstand zu fühlen. Jedenfalls ist es schwer verständlich, wie R. Reitzenstein angesichts der klaren Sprache der Quellen von Augustin behaupten kann: ‚ein Sonderempfinden für Afrika hat er nicht'[2]).

Dem Vorwurf des schlechten Patrioten tritt entsprechend dem antiken Denken auch hier sofort der des Religionsverächters an die Seite. Augustins Kampfesweise ist verblüffend einfach, sein Material fast in allen Einzelheiten (Cloacina, Timor [=Pavor], Pallor) Senecas verloren gegangenem Dialog *De superstitione* entlehnt (vgl. De civ. Dei VI 10). Indem Augustin von seinem Gegner als einem *Romanis initiatus sacris* die vorbehaltlose Anerkennung der abstrusesten Formen des national-römischen Kultus fordert, wird Maximus vor die Alternative gestellt, entweder als Philosoph abzudanken oder als Atheist im antiken Sinne zu erscheinen. Das Missverhältnis zwischen Kult und Gotteserkenntnis soll also dazu zwingen, die Unterscheidung von exoterischer und esoterischer Religion in der Antike preiszugeben.

Der lose angereihte Abschnitt 3 bedarf hier keiner weiteren Erklärung. Der Hinweis auf die Theologie des Euhemeros ist seit langem erkannt und bietet ja nur Gelegenheit, die populäre Mythologie nochmals als Vergöttlichung schädlicher und feindlicher Mächte zu erweisen. Charakteristisch hingegen ist die Tatsache, dass Augustin mit dem Begriffe der voluptas, einem von seinem Gegner beiläufig verwendeten Vergilzitat, nichts anzufangen weiss. In *De vera religione* 72—83 dreht und wendet Augustin den Begriff wie einen Kristall, in dem die tiefsten Geheimnisse des Neuplatonismus

[1]) Vgl. die reichen Ausblicke von Matthias Gelzer, Das Römertum als Kulturmacht in: Hist. Zeitschrift 126 (1922) S. 194 f., 202 ff.

[2]) Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch S. 33 Anm. 5.

Digitized by Google

zu leuchten beginnen[1]). In Ep. 17 ist die voluptas das Stichwort, das ein neues Vergilzitat vermittelt, um eine schleppende Debatte in Fluss zu halten!

Der Abschnitt 4 führt in das Gebiet der praktisch-kultischen Erscheinungen zurück und ist durch seine erhöhte Anschaulichkeit lebhafter gestaltet. Es gilt den Vorwurf eines obskuren Konventikelwesens abzuwehren, der gegen das Christentum auf Grund seiner Märtyrerverehrung erhoben wird. Wie wird die Verteidigung geführt? Auch bei diesem Thema wird ein Eingehen auf die angreifbaren Seiten der eigenen Position (vgl. z. B. Augustin Ep. 22, 3) sorgfältig vermieden, um sofort die Blösse des Gegners zu erspähen. Der angreifbare Punkt, den Augustin aus der Fülle der antiken Mysterien, gewissermassen als ein Beispiel für viele, herausgreift, ist der Bacchusdienst. Seine Wirkungen auf die im Bacchuszuge daherrasenden kaiserlichen Beamten und Stadtväter sind höchst anschaulich gezeichnet. Mit dem gleichen rhetorischen Kunstgriff wie in den vorausgehenden Abschnitten wird dann dem Gegner eine Alternative zugeschoben. In diesem Falle hat er zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen: entweder die Mysten handeln gottbegeistert, dann lässt das auf eine schöne Gottheit schliessen; oder es handelt sich dabei um eine Fiktion, dann ist das Ganze kein Mysterium mehr.

In einer solchen Anhäufung von rein rhetorischen Kunstmitteln und dialektischen Finten konnte Maximus schwerlich die gewünschte sachliche Debatte sehen. Deshalb entlässt ihn Augustin (Abschnitt 5) mit einem Argument, das bisher in Reserve zurückgehalten worden ist und das durch den Gegensatz zum religiösen Universalismus von Ep. 16, 4 eine doppelte Schärfe bedeutet: es ist der Hinweis auf den Erfolg[2]). Dass das Christentum seinen Siegeslauf vollendet und selbst in Madaura eine Kirche errichtet hat, ist der beste Beweis für die Wahrheit seiner Verkündigung. Der Konkurrenzkampf der Religionen wird letztlich nicht durch Gespräche und Diskussionen, sondern durch Tatsachen entschieden. Mit dieser schneidenden Feststellung bricht Augustin triumphierend ab.

[1]) S. H. Dörries, Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins ‚de vera religione' in: Z. nt. W. 23 (1924) Heft 1/2, S. 71–73, 91–94.

[2]) ‚Erfolg' in der eigentümlichen Bedeutung des Wortes, wie sie Jülicher gegenüber Holl herausgearbeitet hat: vgl. Theol. Lit.-Ztg. 48 (1923) Nr. 23 Sp. 488.

Digitized by Google

V.

Bisher hat sich die Untersuchung lediglich in den Bahnen der Analyse und in dem Aufspüren einzelner historischer Beziehungen bewegt. Um ein wirkliches Verständnis anzubahnen, gilt es nunmehr, von höheren Gesichtspunkten aus zu den philosophischen Voraussetzungen unserer Quelle vorzudringen.

a) Wir beginnen zweckmässig mit dem ersten Glaubensbekenntnis des Maximus, dem Nachweis der Polarität in der antiken Religion. Hierbei ist vor einem methodischen Irrweg zu warnen. Ausgehend von einem religionsphilosophischen Massstab der Gegenwart läge es nahe, den Gottesbegriff des Maximus als eine Vereinigung kontradiktorischer Gegensätze anzusehen. Dann bleibt natürlich nur die Wahl, ihn entweder zum synkretistischen ‚Gottsucher' zu machen oder zum ‚philosophischen Equilibristen', der sich darin gefällt, bald diese, bald jene Seite derselben Frage nach Sophistenmanier zu verfechten[1]). Beide Züge können als Ergebnis richtig sein, nur müssen sie bewiesen werden. Aber es kann uns schwerlich weiterhelfen, wenn wir mit einem zum voraus festgestellten Religionsbegriff diese Züge postulieren. ‚Es wird in Wahrheit immer schwer bleiben zu verstehen, wie die Priester zwei religiöse Systeme in Einklang brachten, die in Wahrheit unvereinbar sind'[2]). Wir haben also lediglich zu fragen: hat Maximus die antike Religion rein und kraftvoll empfunden und aus welchen Quellen hat sich sein religiöses Bewusstsein gespeist?

So gewiss die Kritik des griechischen Götterglaubens bei Homer selber angelegt ist[3]), so genügt es doch für unsere Untersuchung von der Schule auszugehen, in der die Spannung zwischen Volkskult und philosophischer Religion zuerst eine wissenschaftliche Lösung gefunden hat, von der Stoa. Schon die ‚Aufzählung göttlicher Eigenschaften' weist ja nach Geffcken[4]) ‚ursprünglich wohl' auf stoische Wurzeln zurück. Wesentliche Prädikate aus dem Glaubensbekenntnis des Maxi-

[1]) Vgl. die Charakteristik des Maximus von Tyrus bei Geffcken, Ausgang des griech.-röm. Heidentums S. 33.

[2]) Cumont, Die Mysterien des Mithra. Deutsch von Gehrich-Latte. 3. Aufl. (1923). S. X.

[3]) Vgl. Wilh. Nestle, Anfänge einer Götterburleske bei Homer in: N. Jbb. f. kl. Alt. 15 (1905) S. 161—182.

[4]) Zwei griechische Apologeten (1907) S. 36.

Digitized by Google

mus finden denn auch sofort ihre Parallele in der stoischen Kosmologie. Nicht nur, dass die ältere Stoa (Chrysipp) bereits einen obersten Gott von den Einzelgöttern schied (Fragm. Stoic. II 634; 1021 Arnim vgl. Cic. Rep. VI 5; 9; 18; summus deus); auch die Ewigkeit des Zeus im Gegensatz zu den Einzelgöttern hat in der Doppelaussage Ausdruck gefunden: ἄφ θαρτος καὶ ἀγέννητος (Diog. Laert. VII 70; 137). Dass dieser höchste Gott keinen eigentlichen Namen hat, aber seine durch die Welt hin verstreuten Kräfte unter vielen Namen angerufen werden, erinnert ohne weiteres an δ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις (Diog. Laert. VII 147 = Fragm. stoic. II, Nr. 1021 vgl. Nr. 580, 1027, 1070). Das hier zugrunde liegende Bestreben, die Einzelgötter lediglich als Teile (membra) und Erscheinungsformen der göttlichen Urkraft zu fassen, entspricht durchaus der stoischen Vermittlungstheologie. Die Auffassung dieser Teilkräfte als besonderer Benennungen des einen vielnamigen Zeus (*partes sive virtutes*) erscheint wie bei Varro völlig fest geworden[1]).

Fügen sich die bisher aufgezählten göttlichen Eigenschaften der stoischen Kosmologie ohne weiteres ein, so sind weitere Prädikate geeignet, diesen Befund durch den Zusammenhang von Weltanschauung und Religionsübung auch für den Bereich der Ethik zu bestätigen. Hierzu rechnet in erster Linie der Glaube an die wohltätige Macht der Gottheit, die Maximus selbst an deren Teilkräften, den Einzelgöttern (***numina salutaria***) zu spüren meint. Die religiöse Zuständlichkeit, die diesem Glauben entspricht, schliesst die überlieferten Religionsgebräuche keineswegs aus. Im Gegensatz zur stoischen πρόνοια werden der Kraft des Gebetes und der Opferzeremonien bedeutende Wirkungen zuerkannt, die auch der Weise nicht verschmähen darf[2]). Ein deutlicher Beweis, dass Maximus, sei es aus religiösem Bedürfnis, sei es aus Autoritätsgefühl den Anschluss an den Staatskult gesucht hätte.

Das zweite Glaubensbekenntnis (§ 4 Z. 13 – 16), wesentlich kürzer als das erste, nimmt den Begriff pater magnus atque magnificus noch einmal auf, um ihn, und zwar diesmal

[1]) Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 2. u. 3. Aufl. (1912), S. 141; Zeller III 1⁴, S. 333 f.

[2]) Vgl. Heinemann a. a. O. S. 133 f.

Digitized by Google

rein positiv in der Richtung eines universalen Gottesbegriffes, näher zu erläutern. Ohne den volkstümlichen Polytheismus zu verleugnen, wird der Vater der Götter und Menschen als der wahrhaft universale Kultgegenstand gefeiert, dem aus tausendstimmigem Chore, aber doch in tatsächlicher Harmonie Verehrung und Anbetung entgegenklingt. Auch für die Auffassung des einen Urwesens ὥσπερ πατέρα πάντων liefert die stoische Theologie zahlreiche Vorbilder. Es genügt, an Diog. Laert. VII 147, Seneca de benef. IV 7 (= Stoic. fr. II, Nr. 1021, 1024) und an den Hymnus des Kleanthes auf Zeus zu erinnern.

Demnach wäre scheinbar es ein Leichtes, die beiden Glaubensbekenntnisse des Maximus ins Griechische zurückzuübersetzen und sie in ihren Hauptabschnitten auf Formeln aus dem Sprach- und Begriffsschatz der Stoa zurückzuführen. Aber was wäre damit gewonnen? Genügt es wirklich, aus verschiedenen Parallelen eine Art Mosaik zusammenzusetzen und das Ergebnis solchen Bemühens als Lösung der Quellenfrage auszugeben? Mit Recht hat Joh. Geffcken[1]), im Hinblick auf Henneckes Erläuterungen zu Aristides, die Forderung aufgestellt: ‚es gilt hier nicht blutleere Akribie zu üben und tote Nomenklatur zu schaffen, sondern die Stellen in das richtige Licht zu setzen, ihr Verhältnis untereinander, soweit dies möglich ist, zu konstatieren'. Die bisher angewandte Methode kann aber schon deshalb nicht befriedigen, weil eine Aussage dieses heidnischen Symbols dabei unübersetzbar bliebe und bisher jeder strikten Quellenableitung widerstrebt: sine initio, sine prole naturae. Es gilt also, sie in einer genaueren Exegese zu erschliessen. Zur Bequemlichkeit des Lesers schicke ich den Text voraus:

et quidem unum esse deum summum sine initio, sine prole naturae ceu patrem magnum atque magnificum quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum?

b) Die Tatsache, dass die sechs von Alois Goldbacher zugrunde gelegten Hss. ebenso wie der Maurinertext unsere Stelle ohne Varianten wiedergeben, hat scheinbar genügt, um niemanden auch nur zu der Erwägung zu veranlassen, ob diese Überlieferung überhaupt möglich sei. Der allgemeine Sinn des Abschnitts ist ja wohl klar. Bei Aufzählung der

[1]) Zwei griech. Apologeten S. 36.

Digitized by Google

in der Negation gipfelnden göttlichen Eigenschaften soll der höchsten Gottheit die aristotelisch-peripatetische Erkenntnis zugute kommen, dass die Unzerstörbarkeit des Weltalls mit seiner Anfangslosigkeit korrespondieren müsse[1]). Gott soll demnach ohne Anfang und ohne Ende erscheinen. Wenn in unserer Formel naturae eine Art des Gen. appositionis bezeichnet, wäre also zu übersetzen: ‚ohne Nachkommenschaft, wie sie sonst in der Natur, d. h. durch Vermischung des männlichen und weiblichen Geschlechts, zu entstehen pflegt'. Niemand wird leugnen, dass eine solche Negation der natürlichen Nachkommenschaft überall da möglich wäre, wo es gilt den sexuellen Anthropomorphismus der alten Göttermythen zurückzuweisen. Aber kommt eine solche Fragestellung in unserem Zusammenhang überhaupt in Betracht? Von dem Ursprung des höchsten Gottes ist die Rede, nicht von seinen Nachkommen oder seiner Geschlechtslosigkeit. Als korrespondierendes Glied zu sine initio kommt also die wunderliche Aussage sine prole naturae überhaupt nicht in Frage.

Die Schwierigkeiten werden keinesfalls geringer, wenn man die Formel in ihrem Verhältnis zu dem durch *ceu* eingeleiteten disjunktiven Satzgefüge ins Auge fasst. Denn man sieht sofort, dass die durch *ceu* verbundenen und damit gleichgeordneten Prädikationen Gottes keineswegs einfach koordinierbar sind. Die Negation der Nachkommenschaft kreuzt sich mit der Vorstellung des pater magnus, und die durch *ceu* koordinierten Aussagen können dann schwerlich in gleicher Weise gültig sein. Wie man die Formel also auch kombinieren mag, sei es nach rückwärts mit sine initio, sei es nach vorwärts mit pater magnus, in beiden Fällen darf sie — zumal in einem so kunstvoll ausgefeilten Briefe — erheblichen Anstoss erregen. Und dass die Verbindung sine prole naturae sich überdies weder in der klassischen noch in der frühmittelalterlichen Latinität weiter belegen lässt[2]), sollte erst recht davor warnen, eine vorschnelle Lösung hinzunehmen.

Ehe man sich zu der Annahme einer verderbten Lesart und zu Textemendationen entschliesst, ist aber zu fragen, ob

[1]) Ebend. S. 38, vgl. z. B. Apuleius, De deo Socratis III 123 f.: quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis, neque fini ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas ...

[2]) Freundliche Mitteilung des Herrn Dr. Bannier im Auftrage der Thesaurus-Kommission.

Digitized by Google

nicht sine prole naturae auch als Gen. objectivus möglich wäre. Die Übersetzung von Alfred Hoffmann ‚ohne Erzeugung' ist stillschweigend davon ausgegangen. Bei einer solchen Deutung würde unsere Formel sowohl an *αὐτογενής* (orac. Sibyll. fr. I 17) als auch an *ἀγένητος*, (ebend.) erinnern, wobei freilich in jedem Falle ein ungeklärter Rest verbleibt. Überdies ist nicht zu verkennen, dass letztere Aussagen nur eine Verstärkung bzw. Präzisierung der Vorstellung sine initio bezeichnen, wogegen der Korrelatbegriff zu *ἀγένητος*, die *ἀφθαρσία* in dem überlieferten Texte des Maximus unausgesprochen geblieben wäre. Geht dieser Mangel auf Lücken bzw. Textverderbnis zurück, oder bietet sich die Möglichkeit, ihn auf anderem Wege zu beseitigen? Es muss also die Frage nach den philosophischen Voraussetzungen des Maximus noch einmal gestellt werden.

c) An dem bisherigen Gang der Untersuchung ist klar geworden, dass die Ableitung der beiden Glaubensbekenntnisse aus stoischen Quellen zwar mannigfache Aufschlüsse liefert, aber weder lückenlos noch zwingend ist. Von der Formel, die das Kreuz der Auslegung darstellt, sine prole naturae = ohne natürliche Nachkommenschaft, lässt sich sogar behaupten, dass eine solche Prädikation Gottes der stoischen Physik widerstrebt. Wenn die Weltseele oder Zeus beim Übergang der stoischen Anschauung ‚aus dem engen Kreise der Philosophen in den allgemeinen Gebrauch' [1]) *progenitor genetrixque* genannt wird, *quod omnia semina ex se emitteret, et in se reciperet* (De civ. Dei VII 16, vgl. 13), sind dann die einzelnen *λόγοι σπερματικοί* Zeus gegenüber, wenigstens bis zum Akt der Weltverbrennung, nicht eben doch — proles naturae? Solche Erklärungen zwingen dazu, den Rahmen wesentlich weiter zu spannen und neben der Stoa die platonische Philosophie im weiteren Sinne heranzuziehen.

Wenn wir mit den Neubelebungen des Platonismus im dritten Jahrhundert n. Chr. beginnen, so scheinen sich auf den ersten Blick mannigfache Anklänge und Berührungen unserer beiden Glaubensbekenntnisse mit den Neuplatonikern zu ergeben. Solche Berührungen drängen sich nicht nur im allgemeinen angesichts der Verschmelzung anthropo-

[1]) S. Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie (1872) S. 110.

Digitized by Google

morpher Göttervorstellungen und eines geistigen Gottesbegriffes auf. Auch zu einzelnen religiösen Vorstellungen des Maximus bieten sich Parallelen. Dass die Gottheit im Grunde nur eine ist und die Volksgötter nur Teile bzw. verschiedene Äusserungen dieser Universalkraft bedeuten, bildet den Ausgangspunkt in Porphyrius' Schrift von den Götterbildern[1]). Die Allnamigkeit des Zeus hat die neuplatonische Mystik zu begeisterten pantheistischen Ausführungen inspiriert[2]). Das alles soll gewiss nicht unterschätzt werden. Aber was bedeuten solche Anklänge neben dem, was die Neuplatoniker von Maximus scheidet! Von einem Etagenbau der göttlichen Welt im Sinne Jamblichs weiss Maximus nichts, eine Gott verantwortliche Beamtenhierarchie der Dämonen ist ebensowenig vorgebildet. Das entscheidende Kriterium aber ist dies: während die Neuplatoniker sich scheuen, die Urgottheit Vater zu nennen, hat Maximus den pater magnus atque magnificus geradezu in den Mittelpunkt seines Bekenntnisses gestellt. Hiernach ist der Versuch, Maximus mit dem Neuplatonismus in Verbindung zu bringen oder gar daraus abzuleiten, als verwirrend abzulehnen[3]).

Wesentlich engere Verbindungslinien sind dagegen zwischen Maximus und dem sogenannten mittleren Platonismus zu ziehen. Wie hart man auch den Platonismus des 2. Jahrhunderts sonst beurteilen mag, die Enge seines Quellenbreviers und die Unselbständigkeit seines Philosophierens, eins ist gewiss, dass er der Zeitströmung des religiösen Synkretismus einen lebendigen Ausdruck gab. Welche Anregungen und Impulse konnte Maximus den mittleren Platonikern entnehmen? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Anschauung von der Unzerstörbarkeit des Weltalls, die mit seiner Anfangslosigkeit korrespondiere, von Albinus in Plato hineingelesen war[4]). Vor allem bemerkenswert aber ist die Nachwirkung, welche die Stelle *Tim.* 28 C bei Apuleius gefunden hat. Anfangs mühsam mit dem Urtext

[1]) Vgl. F. Börtzler, Porphyrius' Schrift von den Götterbildern. Diss. phil. Erlangen 1903, S. 10 f.

[2]) Zeller III 1[4], S. 334 Anm. 2; III 2[4], S. 544 f., 722 f.

[3]) Gegen Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums S. 174, 185.

[4]) Sinko S. 140.

Digitized by Google

ringend (vgl. de Platone et eius dogmate I 191), lässt Apuleius später den Gedanken, dass Gottes Wesen unaussprechlich sei, in vollen Tönen erklingen[1]: Plato praedicat *hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi* (De deo Socratis III 124).

Daneben darf man die bedeutsame Tatsache nicht übersehen, dass dem mittleren Platonismus ein mächtiger Strom von religiös-theologischen Impulsen aus der pseudoaristotelischen Schrift ‚Von der Welt' zugeflossen kam. Apuleius mit seiner ‚freien Bearbeitung' der Schrift ist dafür ein lebendiger Zeuge. Was konnte Maximus dem Traktat *De Mundo* (c. 5 und 6) in dieser Bearbeitung entnehmen? Ein Dreifaches will mir scheinen. Einmal einen starken Eindruck von der Transzendenz des göttlichen Wesens, die Anschauung, dass Gottes Einwirkung auf die Welt durch seine δύναμις erfolgt[2]; zweitens die Formel von der Vielnamigkeit des einen unerzeugten Gottes und drittens die aus stoischen und peripatetischen Gedankenreihen zusammengeschmolzene Erkenntnis, dass die mit ihrer Macht überall gegenwärtige Gottheit nicht aufhöre Vater zu sein: rex omnium et pater!

Damit ist freilich wiederum nur der allgemeine Rahmen, nicht die Vorlage des Maximus bezeichnet. Im Augenblick, wo wir dessen Quelle im einzelnen zu fassen meinen, weicht sie zurück. Somit muss nochmals versucht werden, den Gedankengang seines ersten Glaubensbekenntnisses zu zergliedern und die verschlungenen Fäden der Argumentation durch Klarstellung des Verhältnisses der Begriffe zueinander aufzudecken. Die Hauptschwierigkeit wurde bisher in dem Begriff sine prole naturae gesehen. Die von Alfr. Hoffmann vorgenommene Übersetzung (naturae = Gen. object.) scheidet bei näherer Überlegung als unerträglich aus. Wie verhält sich dann die Formel ‚ohne naturhafte Nachkommenschaft' zu dem folgenden Prädikat ‚herrlicher Vater'?

Eine Möglichkeit der Lösung, auf die Ad. von Harnack und Ed. Norden mich gütigst aufmerksam machten, bietet

[1]) Ebend. S. 174.

[2]) Vgl. die schöne Würdigung von W. Capelle, Die Schrift von der Welt in: N. Jbb. f. d. klass. Altert. 15 (1905) S. 560, 567, die Übersetzung des gleichen Verfs. Jena 1907 sowie W. Kroll, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios in: N. Jbb. f. d. klass. Altert. 39 (1917) S. 148 ff., 155 f.

Digitized by Google

die bisher nicht genügend beachtete Gleichstellungspartikel *ceu*, wenn man die dadurch verbundenen Glieder sine prole naturae und patrem magnum ‚in engstem Zusammenschlusse' betrachtet. Hiernach hätte Maximus bei der höchsten Gottheit jede physische Deszendenz im geschlechtlichen Sinne abwehren wollen und dafür zu einem erst negativen, dann positiven Prädikat gegriffen. Um dann auch dem ‚patrem' jeden Gedanken an eine physische Vaterschaft zu nehmen, hätte er den Begriff nochmals durch das poetische, in dieser Verwendung ungewöhnliche *ceu* sozusagen entlastet. Dass mit dieser Auffassung alle Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt wären, wird man nicht behaupten: das Fehlen eines korrespondierenden Gliedes zu sine initio bleibt fast unerträglich. Aber sie bietet die Möglichkeit, von einer Textkorruption zunächst abzusehen. Auch ein Fortwirken der kultisch gehobenen Sprache der Präfationen wird man bei Maximus schon deshalb nicht annehmen, weil der Begriff pater magnus atque magnificus bei Seneca De prov. I 5 als *parens ille magnificus* bereits vorgebildet war.

Zu untersuchen bleibt aber noch, was die in ihren Einzelbestandteilen geprüften Glaubensbekenntnisse des Maximus nunmehr als Ganzes bedeuten. Dass Maximus der grossen Bewegung des religiösen Synkretismus angehört, steht nach den Forschungen von Paul Wendland ausser Zweifel. Damit ist schon gesagt, dass eine Alternative: Monotheismus oder Pantheismus in dieser Schärfe nicht besteht. Toutain hat sich die Analyse unseres Textes entschieden zu leicht gemacht, wenn er aus dem ersten Glaubensbekenntnis des Maximus eine Verflüchtigung der Physiognomie der Einzelgötter folgern und einen mehr oder weniger klaren Monotheismus (‚monothéisme entrevu') herauslesen möchte[1]). Wie vereinigt sich damit die Tatsache, dass die verflüchtigten Götter hinterher einzeln (Iuppiter, Iuno, Minerva, Venus, Vesta) wieder aufmarschieren, um den Wettbewerb mit den afrikanischen Märtyrern auch als Individualitäten aufzunehmen[2])?

[1]) Toutain, Les cités romaines de la Tunisie, Bibl. écoles françaises 72 (1896) S. 228; Les cultes païens, Bibl. Éc. H. Ét. 25 (1911) S. 234 f.

[2]) Auch die Zusammenfassung des Maximus ‚cunctis, pro nefas! diis immortalibus' bedeutet noch keinen syncrétisme par réunion, sondern stellt nur eine rhetorische Steigerung dar. Selbst allen Göttern gegenüber bewährt Namphamo seine überlegene Popularität — diese Erscheinung soll bezeichnet werden.

Digitized by Google

Demnach darf man wohl von einer Umdeutung der Götter in göttliche Kräfte und Wirkungen, nicht von einer Verflüchtigung bzw. Auslöschung reden.

Auch die Auffassung des Maximus als eines ‚Sonnentheologen' ist meines Erachtens nicht restlos durchzuführen. Gewiss konnte ihm der afrikanische Saturn, der in sich die gesonderten *virtutes per mundanum opus diffusas* konzentriert, symbolisch unter dem Bilde des Sonnendiskus erscheinen[1]). Ein von A. D. Nock[2]) soeben beigebrachtes Zitat aus den Saturnalien des Macrobius deutet diesen Übergang ausdrücklich an: ... *ostendit* [sc. Maro] *unius dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus, ita diversae virtutes solis nomina dis dederunt* (Saturn. I 17, 4). Das alles ist richtig und soll nicht verschleiert werden. Aber wir brauchen bloss Julians Rede auf König Helios heranzuziehen, um den ausserordentlichen Abstand des Maximus von einer voll entwickelten Sonnentheologie zu veranschaulichen. Julian und Macrobius sind in ihrer Geisteswelt durch die eigentümliche Verschmelzung von Mysterienkult und Neuplatonismus gekennzeichnet. Das aber ist es gerade, was beides Maximus fehlt! Seine ganz bescheidene Eigenart besteht, wie wir sahen, in der Unabhängigkeit sowohl von der platonisch-porphyrischen Metaphysik als auch von deren Erweiterungen durch Jamblich. In zähem Trotz, wenn auch ohne jedes Gefühl der Verarmung verharrt er — noch am Ausgange des vierten Jahrhunderts — innerhalb der Sphäre der mittleren Platoniker wie sein philosophischer Ahnherr Apuleius[3]). Seine geistige Urheimat bleibt die Stoa. Insofern darf man ihn doch wohl einen Petrefakten nennen. Dass er die stoischen Ausdeutungen des Volksglaubens in einem dynamischen Pantheismus unbeirrt festhalten möchte, ist der beste Beweis, wie wenig er im Grunde zu einer unmittelbaren Anschauung des Urwesens vorgedrungen war. Konnte Augustin in alledem Spuren der ‚wahren Religion' erblicken?

---

[1]) Toutain, Les cultes païens. Bibl. H. Ét. 31 (1920) S. 25 f.

[2]) Studies in the graeco-roman beliefs of the empire in: The Journal of hellenic studies Vol. 45 part 1 (1925) S. 90 f.

[3]) Dabei braucht man Ep. 16 noch nicht als bewusste Anspielung auf Apuleius, Metamorph. XI, 2 anzusehen, wie Henri Lantoine, La magie dans l'antiquité in: Revue politique et littéraire Série II année 9e (1879) S. 64 f. schliessen möchte.

Digitized by Google

VI.

Damit kommen wir zur letzten Frage, welches Licht die bisher gewonnene Einsicht werfe auf den Weg, den Augustins Denken von der Rückkehr nach Thagaste (Ende 388) bis zur Presbyterweihe (391) durchmessen hat. Hierfür ist es lehrreich, Ep. 17 mit der zeitlich besonders nahe liegenden Schrift *De vera religione* zu vergleichen. In beiden Fällen handelt es sich ja zunächst um eine Frontstellung gegen die polytheistischen Völker. Hier wie dort werden als Haupteinwände gegen die heidnische Religion ihr Mangel an Wirkungskraft und die Differenz zwischen Kultus und Gotteserkenntnis[1]) ausgespielt. Aber neben der Gleichheit der Kampfziele welche Verschiedenheit der geistigen Voraussetzungen und der apologetischen Methoden! Während H. Dörries aus De vera religione nach sorgfältiger Analyse schliessen muss, ‚dass die Entwicklung Augustins jetzt ganz in neuplatonische Bahn eingelenkt habe'[2]), scheint der Verfasser der Ep. 17 vom Neuplatonismus keinen Hauch verspürt zu haben. Wenn die zeitliche Ansetzung der Mauriner (auf das Jahr 390) beiden Denkmälern gegenüber richtig ist, so ergibt sich also das eigentümliche Schauspiel, dass Augustin zugleich Neuplatoniker und nicht Neuplatoniker war. Nun darf man selbstverständlich ‚Fehlern und Unsicherheiten in der Beweiskette Augustins' nicht sofort eine ‚entwicklungsgeschichtliche Bedeutung' geben. O. Scheel hat mit Recht davor gewarnt[3]). Immerhin ist der Verzicht auf die neuplatonische Erkenntnis in Ep. 17 so überraschend, dass wir uns nach einer Erklärung umsehen müssen. Welche Möglichkeiten bieten sich in dieser Richtung dar?

Zunächst könnte man einwenden, in der Auseinandersetzung mit Maximus habe es sich nur um ein leichtes Geplänkel gehandelt. In einem Gefecht, das die Grundfragen der christlichen Religion noch gar nicht berührte, habe infolgedessen kein Anlass bestanden, gleich alle Kräfte einzusetzen. Augustin bemüht sich in der Tat, die Fiktion aufrecht zu erhalten, die entscheidende Abrechnung stehe seinem Gegner noch bevor: *disserentur ista latius ipso vero et uno deo adiuvante, cum te graviter agere velle cognovero.* Allein wenn man den

[1]) Vgl. H. Dörries a. a. O. S. 65, 78 f.
[2]) Ebend. S. 78.
[3]) Theol. Lit.-Ztg. 35 (1900) Sp. 272.

Digitized by Google

fast allzu sicheren Ton dieses Schlusswortes und das Übermass der Dialektik an der Psychologie des literarischen Kampfes misst, so lässt beides schwerlich auf das Gefühl wirklicher Überlegenheit schliessen. Nach Augustins äusserlicher Kampfesweise besteht also kein Grund, die Auseinandersetzung mit Maximus als ein harmloses Geplänkel anzusehen.

Aber dann erhebt sich sofort die weitere Frage: hat Augustin seinen Gegner Maximus innerlich ernst genommen? Sah er in dem Forschen nach der Besonderheit des christlichen Gottesglaubens religiöse Sehnsucht oder lediglich ‚Literatur'? Augustin hat, wie wir annehmen müssen, seinem Gegner den Ernst der religiösen Fragestellungen abgesprochen. Aber gerade unter letzterer Voraussetzung muss der Verzicht auf die neuplatonischen Beweismittel doppelt verwunderlich erscheinen. Man berücksichtige doch nur, dass die Frage: *qui sit iste deus, quem vobis Christiani quasi proprium vindicatis* keineswegs von einem einzelnen Skeptiker, sondern penes omnes religiosos gestellt, dass also durch Ep. 16 das öffentliche Religionsgespräch faktisch bereits erzwungen war. Warum hat Augustin bei einem so offiziellen Anlass die Waffen des Neuplatonismus verschmäht?

Zur Erklärung liesse sich vermuten, jener Maximus hätte zu den ‚unverbesserlichen Philosophieprofessoren' gehört, die selbst im vierten Jahrhundert noch Plotin und dessen Nachfolgern mit höchster Abneigung gegenüberstanden. Deshalb hätte Augustin mit seinem neuplatonischen Standpunkt zurückgehalten, um den Gegner nicht unnötig zu reizen. Eine solche halb pazifistische Erklärung scheitert notwendigerweise daran, dass es beiden Gegnern, wie wir sahen, an ernstem Verständigungswillen völlig fehlt. Es heisst vielleicht das Wesen des echten Religionsgesprächs überhaupt verkennen, wenn man annimmt, dass dabei durch Entgegenkommen der jeweiligen Gegner eine Einigung erzielt werden könnte[1]). Hier-

[1]) Die Annahme, dass jedes Religionsgespräch mit einem Waffenstillstand enden bzw. in Relativismus einmünden müsse — wie das *Colloquium Heptaplomeres*, gehört zu den apriorischen Voraussetzungen der Aufklärung. Das heisst aber doch wohl die Wirklichkeit der Geschichte mit der Tendenz einer bestimmten literarischen Gattung verwechseln. Selbst Hermann Reuter ist davon nicht ganz frei; vgl. seine Geschichte der relig. Aufklärung im Mittelalter II 1877) S. 31 ff.

Digitized by Google

aus gewinnen wir das Ergebnis: Der Verzicht anf die neuplatonischen Argumente ist nicht in irgend welchen Rücksichten auf Maximus zu suchen, sondern in persönlichen Hemmungen Augustins!

Um diese Hemmungen aufzudecken, empfiehlt es sich, Ep. 17 einmal mit den Augen des späteren Augustin zu lesen. Wie würde er dies Jugenderzeugnis beurteilt haben, wenn es zu Retraktationen der Briefe gekommen wäre? Der später gegen 400 veranstaltete Anschauungsunterricht für den Kampf mit dem Heidentum (Contra Faustum XIII 1; XVI 9) bietet die Möglichkeit, Ep. 17 an den dort gegebenen Richtlinien zu messen[1]). Augustin konstatiert dabei ein weitgehendes Fiasko der christlichen Apologetik und macht dafür in erster Linie den Judaismus des Ausgangspunktes und die Zirkelschlüsse der Beweisführung verantwortlich. Deshalb möge man in Zukunft darauf bedacht sein, die Autorität der Bibel zunächst einmal durch ihre Übereinstimmung mit der Weisheit der Antike (Sibylle, Hermes Trismegistos usw.) zu erhärten, ehe man zur israelitischen Offenbarung greift!

Hat etwa Augustin die später ausgegebenen Richtlinien gegenüber Maximus bereits instinktiv befolgt? Das lässt sich schwerlich behaupten. Zwar hat er den Satz aus *De vera religione* (I 12, 3) nicht wiederholt, dass die wahre Religion erst mit Christus ihren Anfang genommen habe. Aber den Schein lässt er bestehen und will ihn offenbar nicht zerstören! Wenn Augustin den ganzen Brief hindurch katholische Christen und Polytheisten schlechthin in schroffer Antithese gegenüberstellt, so lässt nichts darauf schliessen, dass die vera religio auch apud antiquos bestanden und seit Beginn des Menschengeschlechts niemals ganz gefehlt habe (vgl. Retr. I 13)[2]).

Auch in einer andern Richtung hat Augustin jede Akkommodation an den Standpunkt des Maximus sorgfältig vermieden. Wie nahe hätte es z. B. gelegen, den Heroismus der christlichen Märtyrer nach berühmtem Muster[3]) mit der Seelenstärke der antiken Philosophen zu vergleichen! Statt dessen werden Namphamo und Genossen als punische Natio-

[1]) Vgl. Alfaric S. 168–173.

[2]) Vgl. Harnack, Die Retraktationen S. 1121.

[3]) Lucius-Anrich, Anfänge des Heiligenkultus in der christl. Kirche (1904) S. 58, 508 ff.

Digitized by Google

nalisten gefeiert, als ob sich sonst nichts zu ihren Gunsten vorbringen liesse.

Lässt sich der Verzicht auf die neuplatonischen Argumente am Ende ebenfalls aus der Besorgnis erklären, damit dem Gegner bereits eine Brücke der Verständigung zu bieten? Die Schrift *De vera religione* liefert dafür keine vollgültigen Belege, ist aber für das schwindende Vertrauen auf die Kraft der neuplatonischen Beweise mehrfach überaus bezeichnend: *si quando autem ad disputationem venitur, platonico nomine ora crepantia, quam pectus plenum, magis habere gestimus* (II 5)[1])? In die gleiche Richtung gehört die auffallende Zurückhaltung, die Augustin als ‚Neuplatoniker' in Ep. 17 zur Schau trägt.

Somit heben sich aus den kraus verschlungenen Fäden der Rhetorik nur zwei Grundgedanken heraus, in denen Augustins echtes Gefühl bis zur Leidenschaft zum Ausdruck kommt: der Hinweis auf die ‚Tatsachen der Geschichte' und das Bekenntnis zum punischen Nationalismus. Weist der erste Gedanke, das Pochen auf den ‚Erfolg', in die Zukunft des Bischofs der lateinischen Kirche, so bezeugt der zweite ebenso charakteristisch die tiefe Verwurzelung Augustins mit Afrika. Mochten sich die Gebildeten der ganzen Westhälfte des Reiches in der ‚Nation Ciceros' noch so eng verbunden fühlen: alle Verwaltungskunst der Zentrale hat das Gefühl einer afrikanischen Nationalität bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts nicht ersticken können.

Bonn. Gisbert Beyerhaus.

[1]) In dem von R. Reitzenstein eingeleiteten Revisionsprozess gegen die unerträgliche theologische Übersteigerung des neuplatonischen Einflusses dürften die Ergebnisse von Dörries S. 77, 83—88 ff., 100 ff. besondere Beachtung verdienen.

Digitized by Google

ZU DEN EION-EPIGRAMMEN

Nach der eingehenden Besprechung, die ich diesen Epigrammen bereits habe zuteil werden lassen (Philol. 74, 1917, S. 257 ff.), komme ich hier noch einmal auf sie zurück, um eine dort gegebene Zusage einzulösen: auf den Zusammenhang hinzuweisen, in dem sie mit einem anderen Zweige der attischen Literatur stehen. Es ist die Leichenrede. Das ist daraus, wie Führer und Mannen, die im Jahre 475 die persische Sperre am Strymon nach heldenmütiger Verteidigung eroberten, und die Vorfahren der Athener gerühmt werden, eigentlich nicht schwer zu erkennen. Aber hat die attische Leichenrede schon damals so feste Gestalt, einen so ausgeprägten Gedankengang gehabt oder angenommen, dass sie den Wortlaut jener Epigramme, die ehemals auf den zur Feier des Sieges auf dem alten Staatsmarkt errichteten Hermen standen, so nachhaltig beeinflusst hat, dass aus ihnen wie aus einem Spiegel ihr Bild zurückgeworfen wird? Indessen, ich glaube gezeigt zu haben, dass die Leichenrede in Athen bereits vor Gorgias ihre in der Hauptsache grundlegende Durchbildung erhalten hatte. Weist doch schon der rekonstruierte Gedankengang der Samischen Leichenrede des Perikles das gleiche dreiteilige Schema: *ἐγκώμιον, παραίνεσις, παραμυθία* auf (vgl. Herm. 57, 1922, S. 375 ff.), das später, mehr oder minder es variierend, die *τέχνη* zur allgemeingültigen Norm erhoben hat. Verdankt aber die attische Leichenrede ihre Ausgestaltung dem Akte der Bestattung der Kriegsopfer, der hinreissenden Kraft des Redners, der, getragen von der feierlichen Stimmung des Augenblicks, zu den Bürgern spricht, so wird man ihr auch ein weit höheres Alter zubilligen müssen, zumal sie ja als eine durchaus lokale Schöpfung sich erweist.

Sehen wir uns die Epigramme auf diesen Zusammenhang jetzt näher an. Es wird sich nicht vermeiden lassen, sie in

Digitized by Google

der Fassung, in der sie Plutarch (Cim. 7) überliefert hat, hier noch einmal anzuführen, die vor ihrem bei Aischines (III 184) erhaltenen Wortlaut entschieden den Vorzug verdient:

I. *Ἦν ἄρα κἀκεῖνοι ταλακάρδιοι, οἵ ποτε Μήδων*
παισὶν ἐπ' Ἠιόνι, Στρύμονος ἀμφὶ ῥοάς,
λιμόν τ' αἴθωνα κρυερόν τ' ἐπάγοντες Ἄρηα
πρῶτοι δυσμενέων εὗρον ἀμηχανίην.

II. *Ἡγεμόνεσσι δὲ μισθὸν Ἀθηναῖοι τάδ' ἔδωκαν*
ἀντ' εὐεργεσίης καὶ μεγάλων ἀγαθῶν·
μᾶλλόν τις τάδ' ἰδὼν καὶ ἐπεσσομένων ἐθελήσει
ἀμφὶ περὶ ξυνοῖς πράγμασι δῆριν ἔχειν.

III. *Ἔκ ποτε τῆσδε πόληος ἅμ' Ἀτρείδῃσι Μενεσθεὺς*
ἡγεῖτο ζάθεον Τρωικὸν ἐς πεδίον·
ὃν ποθ' Ὅμηρος ἔφη Δαναῶν πύκα θωρηκτάων
κοσμητῆρα μάχης ἔξοχον ὄντα μολεῖν.

οὕτως οὐδὲν ἀεικὲς Ἀθηναίοισι καλεῖσθαι
κοσμηταῖς πολέμου τ' ἀμφὶ καὶ ἠνορέης.

Hat das dritte Epigramm der attischen Fassung der bekannten Verse aus dem *B* der Ilias sich eng angeschlossen, so dürfen wir voraussetzen, dass auch die anderen Epigramme rein attische Tradition atmen. Aber keineswegs die Ereignisse allein, die zur Aufstellung der drei Hermen geführt haben, rücken sie alle in diesen Zusammenhang, auch die Form der Weihung. Kimon und seine Mitfeldherren durften in den Epigrammen nicht erwähnt sein, so will es das durch die Siege über die Perser mächtig gesteigerte demokratische Selbstbewusstsein: nicht anders ist es in den Leichenreden der Fall. Die Stele zwar auf dem gemeinsamen Grabe enthält die Namen der Gefallenen, der Führer wie der Gemeinen, das ist die ihnen schuldige wie genügende Ehrung: doch die Leichenrede beschränkt sich bloss darauf, die Örtlichkeit des Kampfes mehr oder weniger genau anzugeben, aber der Toten selbst gedenkt sie nur in allgemeinen Wendungen, vor allem verschweigt sie — wenigstens in der älteren Zeit — die Namen der Führer. Wo alle in gleicher Weise für Ruhm und Ehre der Heimat gekämpft und gelitten haben, gilt es als Unrecht gegenüber der Gesamtheit, einzelne von ihnen besonders zu loben. Erst in hellenistischer Zeit, mit dem gesteigerten Kultus der hervorragenden Persönlichkeit, wird

Digitized by Google

das anders, wie schon vor ihr der Epitaphios des Hypereides zeigt. Beide, die erhaltenen Leichenreden wie die Eion-Epigramme, sind von demselben demokratischen Geiste getragen. Also wird es bei den ersten Leichenreden, die seit 475 im Kerameikos gehalten worden sind, nicht anders der Fall gewesen sein.

Es ist sehr bezeichnend, dass in den Epigrammen als Zeuge ruhmreicher attischer Vergangenheit Menestheus, und nur er allein, genannt wird. Warum nicht Theseus? Wissen doch von ihm und seinen Kriegstaten die Epitaphien und sonstige Reden epideiktischen Charakters genug zu erzählen. Man erwidere nicht, dass daher die Errichtung der Hermen für Eion vor die Heimführung der Gebeine des Theseus und die Begründung seines Kultus in Athen fallen müsse: beides gehört vielmehr sicher demselben Jahre 475 an. Lag es gerade darum nicht besonders nahe, wo beides in engerem Zusammenhange miteinander steht, vielmehr Theseus in den Vordergrund zu rücken? Wie Menestheus, so wird ja auch Theseus im Epos vereinzelt genannt (*A* 265; *λ* 322. 631): allerdings sind die Zeugnisse über ihn verschieden zu bewerten. Gehört das erste zweifellos dem ältesten Bestande des Epos an, da hier Theseus als Heros Athens nicht zu verstehen ist (vgl. auch diese Zeitschrift LXXIV 1925, S. 81), so ist er als solcher sicher in dem Verse *λ* 631 gemeint, der als spätere Einfügung keinem Zweifel unterliegt. Ebenso werden wir, wenn auch aus anderem Grunde, die Verse und Partien der Ilias, in denen Menestheus erwähnt wird, unterschiedlich zu beurteilen haben. Aber hierfür kommt das nicht in Betracht: entscheidend ist vielmehr, dass die Erwähnung des Theseus in den beiden Epen der attischen Tradition keinen Stoff bot[1]),

[1]) Dagegen führt der attische Lokalpatriotismus Akamas und Demophon, die Söhne des Theseus, als Helden vor Troia in den troischen Sagenkreis ein. Unter den Kyklikern hat zuerst Arktinos in der *Ἰλίου πέρσις* die beiden in die troische Sage hineingezogen (fr. 3: *Θησείδαις δ' ἔπορεν δῶρα κρείων Ἀγαμέμνων ἠδὲ Μενεσθῆι μεγαλήτορι ποιμένι λαῶν*; zitiert von Lysimachos fr. 19 FHG III 340); er hatte von der Befreiung der Aithra aus ihrer Gefangenschaft (*Γ* 144: doch vgl. Schol. z. d. St.; Plut. Thes. 34) durch ihre Enkel erzählt (Welcker, Ep. Cykl. II 222. 528). Nach Hellanikos (bei Schol. Eur. Hec. 123) waren sie mit Menestheus vor Troia bloss in der Absicht gezogen, Aithra zurückzuholen, bei deren Entführung durch die Dioskuren sie geflohen waren (Apollod. epit. Vat. I 23 Wagn.). Einer sie

Digitized by Google

während Menestheus, dessen Führung in einem Kriege besonderes Lob gezollt wird, der als Ruhmestat der Vorfahren Athens so gefeiert wurde, deshalb auch in den Eion-Epigrammen gerühmt wird. Weil er also im Epos die einzige schärfer umrissene Figur aus dem attischen Sagenkreis ist, preist das dritte der Epigramme ihn allein. Aber das ist die ältere Weise. In der Leichenrede findet sich das Beispiel des trojanischen Feldzuges, das im 4. Jahrhundert überhaupt nicht zu belegen ist, eigentlich nur bei Herodot (VII 161); dass Thukydides das Zeugnis Homers wie der Epen überhaupt ausdrücklich für sie ablehnt (II 41), ist recht bemerkenswert. Später treten andere Heroen des attischen Sagenkreises in den Vordergrund: wenn daher Perikles in der samischen Rede das Beispiel des Menestheus erwähnt hat, so ist er jener älteren Weise gefolgt, die ihre Beispiele sich gern aus dem homerischen Epos holt, das später geflissentlich gemieden wird.

---

verherrlichenden Überlieferung folgen dann auch die Tragiker, von denen ihre Teilnahme am troischen Kriege mehrfach bezeugt wird. Als Sprecher für das Opfer Polyxenas führt das Brüderpaar Euripides vor (Hec. 123 ff. m. Schol.), ja sie nehmen sogar mit Umgehung des Menestheus und Elephenor die Stellung selbständiger Fürsten im Griechenheer ein (Eur. Tro. 31 m. Schol.; I. A. 248; So. Phil. 562). Anderseits zogen sie bloss als gemeine Krieger mit Elephenor (*B* 540) gegen Troja, zu dem Theseus, als er durch Menestheus aus Athen vertrieben sich nach Skyros zurückzog, sie heimlich gesandt hatte (Plut. Thes. 35). Als Menestheus vor Troja gefallen war, kehrten sie nach Athen zurück und erlangten dort den Thron ihres Vaters (ebendas.); sie teilten die Herrschaft durch das Los (Eur. Heraclid. 35). An der Einnahme Trojas haben sie hervorragenden Anteil: aus dem auf die Akropolis geweihten ehernen Rosse sahen sie neben Menestheus und Teukros heraus (Paus. I 23, 8). Im Hafen von Phaleron haben sie Altäre neben denen der *Ἄγνωστοι θεοί* (I 1, 4). Schon früh erscheinen sie in der Sage, durch die der athenische Anspruch auf Sigeon begründet wird (Aesch. Eum. 402 Wil.). — Zu dieser Bedeutung hat ihnen der wachsende athenische Nationalstolz verholfen: die ältere attische Sage kennt ihre Teilnahme am troischen Kriege überhaupt nicht. Ursprünglich hat Demophon mit Attika nichts zu schaffen, sondern er ist aus der eleusinischen Sage in das attische Königsgeschlecht hinübergenommen und verhältnismässig spät chronologisch eingereiht worden. Ihm, dem Sohne des Keleos zu Ehren, als der er im Demeterhymnos des 7. Jahrhunderts erscheint, wird in Athen ein Fest, die *βαλλητύς*, begangen (Hes. s. v.: vgl. Athen. IX 406d), wo von dem gleichen eleusinischen Feste berichtet wird). — In der sonstigen sagengeschichtlichen Überlieferung spielen Akamas und Demophon nur eine bescheidene Rolle. Zur Sage vgl. RML I 989, PW V 148.

Digitized by Google

Aber auch noch in anderer Hinsicht weisen die Eion-Epigramme eine geradezu überraschende Ähnlichkeit mit der Leichenrede auf. Warum sind es denn eigentlich drei Epigramme? Man sollte doch meinen, auch wenn die Einnahme von Eion als erster Erfolg des soeben begonnenen Offensivkrieges gefeiert werden sollte, so hätte Kimon und seinen Mitfeldherren sowie den Athenern es mit einer Herme auf dem Staatsmarkte genügen können. Aber man wollte diesmal tatsächlich weit mehr, als bei der Feier früherer Siege geschehen war. Was bei Eion errungen war, sollte nicht bloss als ein aus der frisch zupackenden Gegenwart geborener Erfolg gelten; es sollte als das Ergebnis einer alten Tradition nicht bloss an die Vergangenheit wie an ihre Zeugen, die anderen Hermen, sich anreihen, sondern auch künftigen Geschlechtern als leuchtendes Vorbild dienen. In der Komposition der Epigramme heben sich also — in der Reihenfolge, wie sie trotz der im einzelnen abweichenden, auf verschiedenen Quellen beruhenden Überlieferung übereinstimmend zitiert werden — Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit deutlich und scharf voneinander ab: es sind genau dieselben Elemente, die wir als *ἔπαινος* und *παραίνεσις* aus der Leichenrede kennen. Hier wie dort umfasst der *ἔπαινος* Vergangenheit und Gegenwart. Dass die Reihenfolge der Teile in den Epigrammen eine andere ist als im *σχῆμα* der späteren Leichenrede, darf uns billigerweise nicht wundernehmen. Die Rücksicht auf das Ereignis, das den Anlass zur Weihung gab, zwingt wohl von selbst dazu, von der Gegenwart auszugehen: daher wird im ersten Epigramm die Einnahme Eions gefeiert. Ebenso beansprucht die Dankbezeugung an die *ἡγεμόνες*, ohne deren Erwähnung die Epigramme nicht genügend verständlich wären, einigen Raum, greift also in das zweite Epigramm über; anderseits gibt sie die ungezwungene Überleitung zum *προτρεπτικόν*. Erst das dritte Epigramm weist auf das leuchtende Vorbild der homerischen Zeit hin. Vor allem aber darf man nicht erwarten, dass das, was um 439 in die Form einer durch den *νόμος* allmählich herangebildeten *τέχνη* gebracht ist, was nach 427 unter der Einwirkung schulmässiger Lehre zum straff gegliederten, konventionell bereits erstarrenden *σχῆμα* geworden ist, um 480 schon irgendwie feste Gestalt habe annehmen können. Die ungebundene Rede, wie sie in der Volksversammlung, vor

Digitized by Google

Gericht, am Grabe als Vorstufe der späteren kunstmässig geregelten, literarischen Prosa durch Generationen hindurch allmählich sich entwickelt hat, kennt das beherrschende Gesetz der festen Form noch nicht: der Inhalt ist ihr alles, und frei, je nach dem Temperament und der Gabe des einzelnen Redners, entströmt die Rede dem Munde. Entspricht hier die Wahl und Anordnung des Stoffes dem natürlichen Gefühl für das Zweckmässige, so ist sie dort das Resultat bewusst und genau befolgter Regel. Hier vermögen wir also noch die Spuren der Leichenrede zu greifen, wie sie war, ehe sie in die für die Folgezeit bindende Form gebracht wurde: sie führen in die Jahre zurück, in die nachweislich die Neugestaltung des Kriegerfriedhofes und seines Zeremoniells durch Kimon fällt. Denn wir haben alle Ursache, in ihm seinen Schöpfer und die Überführung der Gebeine des Theseus von Skyros nach Athen (476/5 unter dem Archon Phaidon: Plut. Thes. 36) als den gegebenen Anlass zu erblicken. Das haben ausser Curtius (Stadtgesch. von Athen S. 119 f.) u. a. auch v. Wilamowitz (Ar. u. Ath. II 292, 4) und Hauvette (Mélanges H. Weil S. 166) sehr überzeugend vermutet[1]).

Man wird mich wohl nicht missverstehen, wenn ich die Eion-Epigramme dem *γένος ἐπιδεικτικόν* der damaligen Rede ebenso angehörig betrachte wie die Leichenrede jener Zeit. Wenngleich die später durch die Lehre scharf gesonderten *γένη* der Rede damals noch ungetrennt nebeneinander liegen und ebenso eine Einheit darstellen wie Bildung und Wissen überhaupt, so möchte ich doch, um das Verhältnis zwischen jenen Epigrammen und der Leichenrede von damals näher zu bezeichnen, sagen, dass es mutatis mutandis ähnlich ist, wie später das zwischen der panegyrischen und voll ausgebildeten epitaphischen Rede.

[1]) v. Wilamowitz stimmt der Ansicht Hauvettes bei, dass die Trilogie des Aischylos, die wahrscheinlich die Tragödie *Νεμέα*, sicher die *Ἀργεῖοι* und *Ἐλευσίνιοι* umfasste, in die Jahre kurz nach der Stiftung des Ehrenfriedhofes falle, wenn man auch über den Aufbau des Dramas nichts wissen könne. ‚Es wäre schön, wenn der Dichter, der selbst die Schlachten mitgeschlagen hatte, diese Gründung der schönsten Pietät gegen die Gefallenen durch sein Werk geweiht hätte, denn sie ist ganz aus seinem Sinne, ein Zeugnis jenes Athenertums, das noch selbst seine Schlachten schlug und daher Siege feiern durfte.‘ (Aischylos Interpret. S. 241 Anm.).

Digitized by Google

Auf einen auffällig nahen Berührungspunkt zwischen beiden will ich hier noch aufmerksam machen. Das zweite der Epigramme sagt, die Aufstellung der Hermen sei von den Athenern den Feldherren als Dank gewährt worden *ἀντ' εὐεργεσίης καὶ μεγάλων ἀγαθῶν*. Die *μεγάλα ἀγαθά* sollen den grossen Vorteil bezeichnen, den die Eroberung Eions als erste von den Athenern allein gegen die Perser unternommene Expedition bedeutete. Die Wendung neben *εὐεργεσίη* kehrt als terminus der Enkomientechnik häufiger wieder. Vom *ἔρως* hatte Sokrates gesagt (Plat. Phaidr. 263 c): *ὡς βλάβη τέ ἐστι τῷ ἐρωμένῳ καὶ ἐρῶντι, καὶ αὖθις ὡς μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν τυγχάνει*, und kurz darauf bestätigt er, die zweite Rede habe Eros gelobt *ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν* (266 a). Als Grundgedanken seiner Lobrede auf den Eros spricht Phaidros aus (Symp. 178 c): *πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτιός ἐστιν*. Im *ἐγκώμιον Πενίας*, auf dem sich dann im Plutos der Agon aufbaut, lässt Aristophanes Penia sich die Aufgabe stellen (v. 468): *κἂν μὲν ἀποφήνω μόνην ἀγαθῶν ἁπάντων οὖσαν αἰτίαν ἐμὲ ὑμῖν κτλ.* Von den Athenern rühmt Isokrates im Panegyrikos (75), dass sie *πλείστων ἀγαθῶν αἴτιοι ἐγένοντο*. Eine ähnliche Wendung kehrt auch 26. 100 wieder. Mit vollem Rechte zwar führt diese termini Pohlenz auf Gorgias zurück (Aus Platos Werdezeit 372. 268), aber dieser hat sie schwerlich zuerst verwandt, sondern kann, wie eben das Zeugnis der Eion-Epigramme bestätigt, älterer epideiktischer Redeweise sie nur entnommen und stärker ausgeprägt haben. *Ἀγαθά* bezeichnet im Epigramm etwas Anderes als in den hier angeführten Parallelstellen, die eine durch den Einfluss des gorgianischen Sprachgebrauchs bereits fest gewordene Verwendung des Wortes in bestimmtem Sinne erkennen lassen. Der terminus hat also eine längere Entwicklung durchgemacht, und wie die Epigramme selbst dem *γένος ἐπιδεικτικόν* angehören, so steht auch er in naher Beziehung zu der epitaphischen Rede, wie man sie zu der Zeit, da die drei Hermen zur Feier des Sieges von Eion auf der Agora aufgestellt wurden, besonders feierlich auszugestalten begonnen hatte.

Düsseldorf. Leo Weber.

Digitized by Google

ZU PLATON DEM KOMIKER

Der Komödiendichter Platon wird von dem Grammatiker bei Cramer, Anecd. III S. 195 eingeführt mit den Worten: *Πλάτων, οὐχ ὁ φιλόσοφος, ἀλλ' ὁ κεραμικώτατος, ᾧ καὶ Κρατῖνον οἶδα συνάδοντα.* Die Stelle ist von Meineke, Hist. crit. S. 164 behandelt, das Widersinnige, das in der Bezeichnung *κεραμικώτατος* liegt, richtig hervorgehoben und *κωμικώτατος* hergestellt, unter Berufung auf eine andere Stelle desselben Gewährsmannes (S. 194), wo es heisst: *Ἀριστοφάνης οὐχ ὁ τὰς κωμῳδίας συγγράψας, ἀλλ' ὁ γραμματικώτατος.* Man wird in den Superlativen nicht ein besonders auszeichnendes Prädikat erkennen dürfen, sondern muss die Tatsache verstehen, dass bei einem Schriftsteller der Kaiserzeit der Superlativ in seiner Bedeutung derart abgeschwächt auftritt, dass er nur mehr wie ein Positiv wirkt. Für diese rein historisch einzuschätzende Erscheinung hat neuerdings Zimmermann in der Philologischen Wochenschrift XLIV 610 Beispiele gegeben. Ich stosse mich jedoch an der Vorstellung, dass jemand *κωμικώτατος* in *κεραμικώτατος* verschrieben haben könnte. Denn der Begriff des *κωμικός* ist auch dem dümmsten Schreiber immer gegenwärtig und vertraut gewesen, und die Töpferei als Handwerk war schwerlich so hochgeachtet, dass sie eine ‚Verdrängung' in einer Schreiberseele bewirken konnte. Darum möchte ich vermuten, dass wir es mit einer Verlesung von ganz gewöhnlicher Art zu tun haben. Die Vorlage enthielt nach meiner Meinung: *Πλάτων, οὐχ ὁ φιλόσοφος, ἀλλ' ὁ Κεραμ⟨εύς[1]⟩, ὁ κωμ⟩ικώτατος, ᾧ καὶ Κρατῖνον οἶδα συνάδοντα.* Das Auge des Abschreibers schweifte von *αμ* auf *ωμ* ab, und so entstand der Unsinn. Anaphora und unterscheidender Artikel, wie wir sie herstellten, ist in einem

[1]) Über die Form der Bezeichnung s. Ross, De Demis Atticis 95 f. Möglich auch *ὁ Κεραμ⟨έων ἐκ δήμου, ὁ κωμ⟩ικώτατος.*

Digitized by Google

solchen Fall bei den Griechen uralt: *Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν, τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα, τὸν πάθη μάθος θέντα κυρίως ἔχειν* Aischylos Ag. 181. Die Zusätze werden auf diese Weise als eine der Persönlichkeit wesentlich oder ausschliesslich gehörende und sie bedeutsam charakterisierende Bestimmung dargestellt.

Ist die Herstellung richtig, so ergibt sich für die Literaturgeschichte ein Gewinn, insofern als wir erfahren, aus welchem Demos der Komiker Platon stammte.

In dem Scholion RV zu Aristophanes' Frieden 394 lesen wir unter dem Lemma *εἴ τι Πεισάνδρου. Ἴσως εἰρωνεύεται. ἐπὶ δειλίᾳ γὰρ ἐσκώπτετο παρὰ πολλοῖς. οὗτος φιλοπόλεμος ἦν καὶ πολεμοποιὸς κερδῶν ἰδίων ἕνεκεν. ἦν δὲ δειλὸς καὶ μέγας καὶ ἐκαλεῖτο ὀνοκίνδιος. ἐχρῆτο δὲ τριλοφίᾳ καὶ ὅπλοις ἐπισήμοις ὑπὲρ τοῦ δοκεῖν ἀνδρεῖος εἶναι μὴ ὤν. καὶ ἐν ἄλλοις δὲ ἐπαχθῶς αὐτοῦ ἐπιλαμβάνεται.* Was wir über Erwähnung des Peisandros bei Aristophanes wissen, hat Meineke in Hist. crit. 177 ff. zusammengetragen, dem Kirchner in der Prosopographie im wesentlichen folgt. Was die antiken Philologen über den Mann zu sagen hatten, steht in drei Aristophanesscholien, dem oben angeführten, dem sehr gelehrten Scholion zu den Vögeln 1556, das Aristophanes, Eupolis, Hermippos und Platon zitiert, und dem Scholion zur Lysistrate 490, das kürzer als die anderen ist, ein offenbares Missverständnis enthält und nichts wesentlich Neues beibringt. Die alten Philologen haben von dem *Ὀνοκίνδιος* einen andern *Πείσανδρος*, den *στρεβλός*, unterschieden auf Grund einer Stelle im Marikas des Eupolis, an der es hiess:

ἄκουε νῦν Πείσανδρος ὡς ἀπόλλυται.
—. ὁ στρεβλός; — οὔκ, ἀλλ᾽ ὁ μέγας οὐνοκίνδιος.

In allen drei Scholien wird von Peisandros übereinstimmend ausgesagt, dass er feige und geldgierig war. In allen dreien kommt der Beiname *ὀνοκίνδιος* irgendwie vor. Von der Körpergrösse sprechen nur das Scholion zum Frieden und das zu den Vögeln. Dass eine gemeinsame Urüberlieferung vorliegt, ist ziemlich klar; aber diese ist in den drei Scholien in verschiedener Weise zusammengezogen worden. Das Scholion zum Frieden steht allein mit zwei Bemerkungen: *οὗτος φιλοπόλεμος ἦν καὶ πολεμοποιὸς κερδῶν ἰδίων ἕνεκεν. ἐχρῆτο δὲ τριλοφίᾳ καὶ ὅπλοις ἐπισήμοις ὑπὲρ τοῦ δοκεῖν ἀνδρεῖος εἶναι.*

Digitized by Google

Die beiden Sätze stehen offenbar in einem inneren Zusammenhang. Uns interessiert zunächst der zweite: ‚er trug dreifachen Helmbusch und auffallende Waffenzier, um tapfer zu scheinen'. Erinnert diese Schilderung nicht an das Auftreten des Lamachos in den Acharnern, an dessen militärisch glänzender Erscheinung Helmbusch und Gorgone als Schildzeichen hervorgehoben werden? Aber wenn dergleichen in einer Komödie als Attribut des Peisandros aufgeführt war, wie zu schliessen ist erstens aus der Tatsache, dass die sonstigen Scholiennachrichten über die Person im wesentlichen aus der Komödie stammen, und zweitens aus der Tatsache, dass *τριλοφία* und *ὅπλα ἐπίσημα* zur typischen Zeichnung des miles gloriosus gehören, so müsste das doch auch eine Komödie gewesen sein, in der man den Mann als militärischen Bramarbas hat auftreten sehen. Dafür spricht wieder die Analogie der Acharner. Für solch einen Fall kommt nun, wie mir scheint, Platons Stück vorzüglich in Betracht; denn da ist Peisandros nicht nebenher verspottet worden, da war er die tragende Figur der Handlung. Von der grotesken Erscheinung des Mannes war die Rede; denn der Vers ist erhalten *ὥσπερ κνεφάλλων καὶ πτίλων σεσαγμένος* ‚wie mit Polstern und Kissen ausgestopft'. Irgend einer von den Auftretenden wird das gesagt haben, in einer Szene, wie vergleichsweise Acharn. 94 ff. Bei dieser Gelegenheit mag auch das Wort *Ἄρεος νεοττός* gefallen sein, das aus dem Peisandros bezeugt wird; jedenfalls, wenn dem Kriegsgott in keineswegs gewöhnlicher Weise ein Vogel als Kind beigelegt wird, ist das nicht ein Beweis für den ungeheuren Federbusch, die *τριλοφία* des Peisandros, durch die das Bild hervorgerufen wurde? Auch der *ἔποψ* trägt eine *τριλοφία*, Vögel 94; vgl. 279 f. Nehmen wir jetzt den ersten der beiden Sätze, von denen wir sagten, dass sie, innerlich zusammengehörend, im Scholion zum Frieden allein vertreten sind: *οὗτος φιλοπόλεμος ἦν καὶ πολεμοποιὸς κερδῶν ἰδίων ἕνεκεν.* Wir stellen daneben eine Bemerkung des Scholions zur Lysistrate: *κωμῳδοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ ὡς δωροδόκον, ὡς καὶ ἐν Βαβυλωνίοις Ἀριστοφάνης.* Also nicht nur Aristophanes, auch andere haben Peisandros der Bestechung beschuldigt. Von *φιλαργυρία* war im Peisandros des Platon wenigstens die Rede; wir wissen das durch eine Bemerkung Pseudo-Plutarchs in der vita des Antiphon 833 c.

Digitized by Google

Aber ist nicht die Darstellung des Scholiasten doch aus den Worten des Aristophanes herausgelesen, Vs. 391:

ἀλλὰ χάριο᾽ ὦ φιλανθρωπότατε καὶ μεγαλοδωρότατε δαιμόνων,
εἴ τι Πεισάνδρου βδελύττει τοὺς λόφους καὶ τὰς ὀφρῦς?

Man sieht, bei Aristophanes wird weder von *τριλοφία* noch von *ὅπλα ἐπίσημα* gesprochen. Der Scholiast müsste also Erhebliches hinzugedichtet haben. Entscheidend ist nun, dass niemand in Athen den wirklichen Peisandros in Waffen gesehen haben dürfte. Denn er hat zwar zum Kriege gehetzt; das geht schon aus der Andeutung des Aristophanes hervor. Aber als es zum Kriege kam, hat er sich, wie Xenophon Symp. II 14 bezeugt, zu drücken verstanden. Wo hat demnach, muss man weiter fragen, der Chor des Aristophanes die *λόφοι* des Peisandros zu Gesicht bekommen, wenn nicht in einer Komödie? Freilich müssten sich dann die Worte, die Aristophanes Fr. 392 von dem Demagogen gebraucht, auf den platonischen Peisandros unmittelbar beziehen; oder, anders ausgedrückt, diese Komödie ist kurz vor dem Frieden des Aristophanes aufgeführt worden.

Es gab nun wohl auch für einen komischen Dichter keine bessere Gelegenheit, Pisander anzugreifen, als die Zeit nach 422. Denn damals hat sich dieser Mann die grösste Blösse in seinem Leben gegeben, indem er sich dem Kriegsdienst entzog. Tatsächlich sehen wir sowohl Aristophanes wie Eupolis die Gelegenheit wahrnehmen. Wie stark der Eindruck der Handlung des Peisandros war, zittert noch in dem Satz des xenophontischen Symposions nach, der so viel später niedergeschrieben worden ist, auch in dem Sprichwort *δειλότερος Πεισάνδρου*. Eine einfache Überlegung des Tatbestandes lässt es schwer glaublich erscheinen, dass man den Peisandros des Platon, eine Komödie, die einzig dem Manne gewidmet war, von dieser Zeit abrücken dürfe. Auch der spätere Verlauf steht mit solcher Rechnung in Einklang. Um das Jahr 415 ist Syrakosios mit einem Antrag durchgedrungen, der die Freiheit des Angriffs auf politische Gegner in der Komödie wesentlich beschränkte (s. Körte, Realenzyklopädie XI 1 S. 1235), und gerade damals war Peisandros so mächtig, dass niemand leicht wagen mochte, ihn zum Titelhelden einer Komödie zu machen[1]). 411 flieht er aus Athen

[1]) Ich weiche also von Geisslers Ansatz (Chronologie der altattischen Komödie S. 51) gänzlich ab.

Digitized by Google

und ist ein toter Mann. Endlich ist anzunehmen, dass er nach der grossen Blamage von 422 seine Rolle wenigstens für eine Zeitlang ausgespielt hatte und für die Komödie nicht in Betracht kam.

Der Peisandros Platons scheint das Stück gewesen zu sein, mit dem der Dichter zuerst als solcher hervortrat und selber um den Preis rang. Suidas sagt s. v. *Ἀρκάδας μιμούμενοι*: *παροιμία ἐπὶ τῶν ἑτέροις πονούντων. — ταύτῃ τῇ παροιμίᾳ κέχρηται Πλάτων ἐν Πεισάνδρῳ. διὰ γὰρ τὸ τὰς κωμῳδίας αὐτὸς ποιῶν ἄλλοις παρέχειν διὰ πενίαν Ἀρκάδας μιμεῖσθαι ἔφη.* Platon ist also ähnlich verfahren wie Aristophanes, dessen Vita auch eine an Suidas anklingende Wendung gebraucht, wo sie von der Sache spricht: *ἔσκωπτον αὐτὸν Ἀριστώνυμός τε καὶ Ἀμειψίας, τετράδι λέγοντες αὐτὸν γεγονέναι κατὰ τὴν παροιμίαν ὡς ἄλλοις πονοῦντα.* In beiden Fällen hat man also ein Sprichwort bemüht, um das *πονεῖν ἄλλοις* zu verspotten. Darin liegt etwas Typisches, wobei irgend einer einmal den Anfang gemacht und das Vorbild geliefert haben muss. Aber dies ist nicht das Wesentliche, sondern, dass wir aus der Biographie des Aristophanes lernen, dass der junge Anfänger zunächst noch mit seinem eigenen Namen zurückhielt und andere vorschob. So hat es Aristophanes mit den drei ersten Stücken gehalten. Wenn wir ein entsprechendes Verfahren bei Platon annehmen — und der Ausdruck spricht dafür, er habe aus Armut für andere schreiben müssen, — so liegt gleichzeitig nahe, zu vermuten, dass er in dem ersten Stück, das er unter eigenem Namen gab, auch von der Sache sprach, wenn er überhaupt davon sprechen wollte. Auch mit dieser Rechnung gelangen wir dazu, Platons Peisandros für eine verhältnismässig frühe Arbeit zu halten.

Ich will eine Gegeninstanz nicht verschweigen, die gegen unsere Aufstellungen spricht. Das ist die Erwähnung des Redners Antiphon im Peisandros. Denn Antiphon hat im Jahre 411 zu den Schicksalsgenossen dieses Mannes gehört. Freilich wissen wir, dass Antiphons Name bei Platon nicht in Zusammenhang mit politischen Dingen genannt war. Er ist vielmehr derjenige, von dessen Geldgier Platon gesprochen hat, und es ist ziemlich klar und auch längst gesagt, dass sich ein solcher Vorwurf auf die hohen Advokatenhonorare beziehen muss, die der Redner Antiphon als berühmter Kriminalist nahm. Für solch einen Vorwurf war aber vor dem

Digitized by Google

Jahre 411 jedenfalls bessere Gelegenheit als nachher, nachdem Antiphon verurteilt und hingerichtet war. Daher glaube ich nicht, dass die Nennung des Antiphon in der platonischen Komödie uns zwingt, dies Stück in die Nähe des Jahres 411 zu stellen. Wilamowitz hat freilich gemeint, es sei nicht einmal sicher, dass der Rhamnusier Antiphon von Platon angegriffen worden sei (Hermes XII 335 Anm. 16), weil der Name Antiphon in Athen ziemlich verbreitet war. So weit möchte ich in der Skepsis nicht gehen.

Die Rechnung läuft demnach darauf hinaus, dass der platonische Peisandros unmittelbar vor dem aristophanischen Frieden auf der Bühne gesehen worden ist. Nur unter dem frischen Eindruck der Aufführung konnte Aristophanes vom Helmbusch des Demagogen sprechen. Diesem Ansatz kommt von älteren Vermutungen die von Meineke (Hist. crit. 180) am nächsten, der sich für das Jahr 422 ausgesprochen hat (Ol. 89,3). Cobet (Misc. crit. 133. 4) ist um vier Jahre höher hinaufgegangen. Meineke hat sich in seinem Urteil namentlich durch die Erwähnung des Demagogen Euathlos im Peisandros bestimmen lassen, weil dieser in den zwanziger Jahren auch von Aristophanes und Kratinos angegriffen worden ist. Er entschied sich für 422, weil dies das Jahr ist, in dem Pisander den Beweis der Feigheit lieferte. Wilamowitz hat dann (a. a. O.) bemerkt, für die Datierung des platonischen Stückes gebe es keinen brauchbaren Anhalt, und so mag jeder Versuch gerechtfertigt erscheinen, die Frage auf eine neue Grundlage zu stellen. Das Scholion zu Aristophanes' Frieden 394 aber sollte unseres Erachtens in einer Sammlung der Bruchstücke des Peisandros nicht übersehen werden.

Wien. L. Radermacher.

Digitized by Google

DER UNSTERBLICHKEITSGEDANKE IN PLATOS ‚PHÄDON'

Der aus dem Altertum stammende Untertitel des platonischen Dialogs ‚Über die Seele' wird von den neueren Interpreten allgemein im Sinne des persönlichen Unsterblichkeitsglaubens aufgefasst und dementsprechend wohl auch übersetzt: ‚Über die Unsterblichkeit der Seele'. Darnach bedeutet der Dialog die Verklärung des griechischen Weisen, der angesichts des Todes den dem griechischen Bewusstsein sonst fremden Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit fasst und philosophisch begründet. Solange ‚Phädon' als Vorbild aller Unsterblichkeitsbeweise galt, war gegen diese Auffassung nicht viel einzuwenden. Nachdem aber Kant alle diese Beweise als ‚Paralogismen der Vernunft' widerlegt hatte, war auch für die Beurteilung des ‚Phädon' eine neue unhaltbare Situation geschaffen: der objektive Gehalt dieses gewaltigen Werkes, dessen Eindruck sich niemand entziehen kann, sollte auf lauter Fehlschlüssen aufgebaut sein! Dieses ergreifende Denkmal menschlicher Grösse sollte dadurch zustande gekommen sein, dass der Philosoph dem Tode gegenüber sich durch Denkfehler die Wirklichkeit des Todes wegredet!

Und ganz fraglich musste die Einheit dieses Dialogs ‚über die Unsterblichkeit' erscheinen, wenn man mit Schleiermacher erkannte, welche Bedeutung darin der Darstellung des sterbenden Philosophen, des Trägers der platonischen Philosophie zukommt, und weiter zugeben musste, dass grosse Teile des Werkes, die als Darstellungen der Ideenlehre von grösster Bedeutung sind, mit dem Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit in gar keinem oder doch nur sehr losem Zusammenhange stehen.

Und so wagt Natorp zu behaupten, dass Platos ‚Phädon' ‚viel mehr vom Leben als vom Sterben handelt'. Individuelle

Digitized by Google

Fortdauer werde zwar angenommen, aber im Mittelpunkt des Interesses stehe nicht sie, sondern das Leben des Philosophen im Ewigen, im Denken der Ideen; denn schwerlich hätte sich Plato darüber täuschen können, dass seine Folgerung der individuellen Fortdauer ‚auf einem bedenklichen logischen Sprung beruht, wenn dies sein wesentliches Interesse bei der Sache gewesen wäre' (Platos Ideenlehre S. 127).

Aber sind die Schwierigkeiten der Interpretation dadurch gehoben, dass die Lehre von der individuellen Fortdauer von der ersten Stelle, die sie für die früheren Interpreten eingenommen hatte, an eine zweite verlegt worden ist? Können logische Sprünge an zweiter Stelle bei einem Denker wie Plato ohne Bedenken angenommen werden? Und wie verträgt sich mit der platonischen Forderung, dass jede kunstvolle Rede ein organisches Ganzes bilden soll, eine solche Teilung des Interesses zwischen dem scheinbar im Vordergrund stehenden, in Wirklichkeit aber unwesentlichen und sprunghaften Beweis der persönlichen Unsterblichkeit und — auf der anderen Seite — der in diese Beweisführung hineingeschobenen, oft recht künstlich herbeigezogenen, ohne innere Folgerichtigkeit entwickelten Darstellung der platonischen Ideenlehre, die sich trotz aller Bemühungen moderner Interpreten mit dem Gedanken der individuellen Fortdauer nicht in Einklang bringen lässt? Dürfen wir da noch von dem grossen Denker und unvergleichlichen Künstler Plato reden, wenn wir in einem seiner Hauptwerke nichts als eine solche willkürliche Verbindung unzusammenhängender und selbst widersprechender Elemente zu erkennen vermögen?

Einer solchen Fragestellung gegenüber scheint es mir erlaubt und methodologisch geboten, die stillschweigende Voraussetzung aller modernen Phädon-Interpretation, dass der Dialog die persönliche Unsterblichkeit beweisen wolle, einer prinzipiellen Prüfung zu unterziehen. Es ist ja nicht ohne weiteres selbstverständlich, dass was Plato unter dem Begriff Unsterblichkeit der Seele versteht, dasselbe sei, was man sich heute darunter denken mag. Wollen wir den griechischen Denker unvoreingenommen verstehen, so dürfen wir nicht von einer Auffassung ausgehen, die den Griechen überhaupt fremd war und erst in einer späteren Zeit sich gebildet hat, sondern müssen bei den Begriffen, die er gebraucht, zunächst nach der Bedeutung fragen, welche sie für seine

Digitized by Google

Zeitgenossen hatten, um dann zu sehen, was er selber daraus gemacht hat.

Was zunächst das erstere betrifft, so finden wir in der Dichtung und der Philosophie vor Plato den Gedanken von der Fortdauer der Seele nach dem Tode nur als Überbleibsel jener älteren animistischen Auffassung, die der homerischen von allem Animismus freien Weltanschauung vorausgegangen sein muss und durch den aus Thrakien herübergenommenen Dionysoskult wieder belebt wurde. Auf diese animistische Auffassung weisen alle jene orphisch-pythagoreischen Vorstellungen zurück, die uns bei Plato im Zusammenhang mit seiner Seelenlehre begegnen. Eine andere Frage aber ist es, wie sich Plato, der Philosoph, dessen Seele sich die griechische Phantasie gern in der Gestalt eines Schwans, dieses dem Apollo geweihten Vogels, vorstellte, und der wohl nicht bloss wegen der äusseren Schönheit der Darstellung, sondern auch wegen der inneren Klarheit seines Denkens von den Griechen selbst als typischer Vertreter des apollinischen Geistes gefeiert wurde, sich mit diesen Vorstellungen dionysischen Ursprungs abfand. Dass er sie nicht einfach in ihrer ursprünglichen Bedeutung übernahm, sondern auf seine Weise umdeutete, unterliegt keinem Zweifel: in Platos Begriff des Daimonion, von dessen warnender Stimme sich Sokrates immer leiten lässt. in diesem Bild der eigenen Selbstbestimmung, tritt der alte Dämonenglaube in so vergeistigter Gestalt auf, dass dadurch seine ursprüngliche Bedeutung, der Glaube an die Abhängigkeit des Menschen von fremden unbekannten Mächten, vielmehr aufgehoben wird. In Platos Bild vom göttlichen Wahnsinn, durch den die höchsten Güter dem Menschen zuteil werden, und der alle Sphären der geistigen Tätigkeit bis zu der philosophischen Erkenntnis umfasst, sind die landläufigen Vorstellungen von der Besessenheit des Menschen, in dem statt seiner ein fremder Geist wirkt, in ihr direktes Gegenteil umgedeutet. In Platos, in verschiedenen Dialogen verschieden gefassten, weil gar nicht wörtlich zu nehmenden Mythen von den Irrfahrten der Seele, die, von Sinnlichkeit beschwert, den Weg zur reinen Geistigkeit des göttlichen Lebens nur mühsam findet, sind die animistischen Vorstellungen von der Seelenwanderung zum Symbol einer rein geistigen Beurteilung des Lebens geworden. Und so erscheint auch Platos Begriff von der Unsterblichkeit der Seele als

Digitized by Google

ähnliche Umdeutung einer ursprünglich animistischen Vorstellung in ihr direktes Gegenteil: der Vorstellung der nach dem Tode fortbestehenden, in das irdische Leben, an den ὁρατὸς τόπος wiederkehrenden, weil an das Leibartige gebundenen Seele tritt bei Plato entgegen die Vorstellung der ‚reinen', ‚wahrhaft seienden' Seele im Reiche des Unsichtbaren: dem Geisterglauben, der seine Wurzeln in der sinnlichen Natur des Menschen, in seiner Gebundenheit an sein individuelles Dasein hat, tritt entgegen die Vorstellung von der reinen Geistigkeit des philosophischen Lebens in der überindividuellen Idee.

Nur wenn wir Platos Begriff der Unsterblichkeit so auffassen, nicht im Sinne eines der griechischen Welt fremden Begriffs einer späteren Zeit, sondern als die bewusste Umdeutung einer zu seiner Zeit landläufigen Vorstellung im Sinne seiner eigenen Philosophie, lässt sich sowohl die historische Wirkung seines ‚Phädon', als auch das Werk selbst in seiner philosophischen und künstlerischen Einheit verstehen. Dass trotz des grossen Einflusses, den der ‚Phädon' auf die nachplatonische Philosophie ausgeübt hat, wir den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit bis zu den Neuplatonikern, die aber aus einem anderen Kulturzusammenhang heraus zu verstehen sind, nirgends finden, ist doch nur dann zu begreifen, wenn Plato nicht, wie es dem Wortlaut nach den Anschein hat, die zeitliche Fortdauer der individuellen Seele beweisen wollte, sondern nur das Bild der dem Tode trotzenden Seele gebrauchte zur Darstellung des ‚wahren' zeitlosen Seins der Idee. Denn schwerlich hätte die ganze Antike den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit übersehen und unberücksichtigt gelassen, wenn er wirklich, wie es die modernen Interpreten behaupten, der Kerngedanke des Dialogs wäre. Und was vor Allem gegen den Unsterblichkeitsglauben von Plato spricht: der Dialog, der, als Beweis der Unsterblichkeit aufgefasst, von Denkfehlern und Sprüngen nicht frei zu sprechen ist, erscheint, wenn wir die Unsterblichkeit als ein Bild auffassen, als ein einheitliches Werk ohne unnötigen Ballast und von eindeutiger Klarheit und Folgerichtigkeit der Gedankenentwicklung.

Und so glaube ich diese von der herrschenden abweichende Auffassung nicht besser rechtfertigen zu können, als indem ich diese Entwicklung des ‚Phädon', so wie ich sie verstehe, darlege und dabei keine weitere Voraussetzung mache, als

Digitized by Google

dass Plato ein zu grosser Künstler war, um ein Werk zu schaffen, das in unzusammenhängende Bestandteile auseinanderfällt, und zu sehr Philosoph, um sich selbst in seinem Werke zu widersprechen. So deute ich den ‚Phädon' aus ihm selber heraus, nach der gleichen Methode, nach der ich kürzlich den ‚Phädrus' gedeutet habe[1]). Und wenn ich gelegentlich auf andere Dialoge verweise, so tue ich es nur zur nachträglichen Bestätigung dessen, was sich aus dem ‚Phädon' selbst ergibt: die Einheit des einzelnen platonischen Werkes tritt im Rahmen seines einheitlichen Gesamtwerkes noch geschlossener hervor.

Über den Tod und die letzten Gespräche von Sokrates lässt Plato den Phädon berichten; Plato selber will nach diesem Bericht nicht bei dem Gespräch gewesen sein. Jedenfalls lehnt er damit die Verantwortung für die historische Treue der Darstellung von sich ab. Um so bedeutsamer erscheint in sachlicher Beziehung Alles, was berichtet wird.

So mag es bereits als ein Vorspiel zu dem Gespräch erscheinen, in dem sich Sokrates als der wahre Befreier von der Todesfurcht zeigen soll, wenn gleich am Beginn des Dialogs von dem Festzug erzählt wird, den die Athener, wie alljährlich, in Erinnerung an Theseus, der sie einst von den Menschenopfern an Minos befreit haben soll, auch am Tage vor der Gerichtsverhandlung über Sokrates nach Delos sandten, und bis zu dessen Rückkehr die Vollstreckung des Urteils hinausgeschoben werden musste. So gibt der Festzug, dieser in die delphische Apollo-Religion aufgenommene und darin bereits humanisierte Überrest des alten Seelenkultes, auf den die Menschenopfer an Minos hinweisen, dem Sokrates Gelegenheit, in seinen Gesprächen über Leben und Tod die hellenische Überwindung des allem Seelenkult zugrunde liegenden Todesgrauens zu vollenden.

Und wie damit von vornherein das Thema des Gesprächs, so wird gleich darauf auch die Geistesverfassung angegeben, in der es geführt werden soll: jene ungetrübte Heiterkeit,

[1]) Siehe Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, Bd. I S. 17—31. Herrn Prof. Debrunner, mit dem ich in gleicher Weise wie beim ‚Phädrus' in gemeinsamer Arbeit nach einer philologisch und philosophisch einwandfreien Interpretation des ‚Phädon' gesucht habe, möchte ich auch an dieser Stelle für seine Mitarbeit danken.

Digitized by Google

die aus philosophischer Betrachtung entspringt und die in diesem Dialog so eindrucksvoll kontrastiert mit der persönlichen Trauer wegen des bevorstehenden Todes des Philosophen, dem selber das Schicksal nichts anhaben kann. Und so wird denn Sokrates, noch bevor das philosophische Gespräch über Tod und Leben beginnt, in Gegensatz gebracht zu der gewöhnlichen, unsachlichen, nur durch individuelles Wohl und Wehe bestimmten Einstellung zum Leben: wie er seine Frau, deren Wehklagen seine philosophische Vorbereitung auf den Tod nicht stören soll, fortführen lässt; wie er, dem die Fesseln eben abgenommen werden, beim Aufhören des Schmerzes auf die Relativität von dem ‚was die Menschen angenehm nennen', und was immer mit dem Unangenehmen verbunden sei, hinweist; und wie er, der sein Leben lang, der inneren Stimme folgend, die grösste Kunst, die Philosophie, getrieben habe, nun, da das Urteil über ihn gefällt sei, und der Festzug für Apollo ihm einen Aufschub gewährt habe, bedenkt, ob er nicht auch noch das, was die Menge unter Kunst versteht (*δημώδης μουσική*), treiben sollte, indem er, da er sich selbst nur auf die Wahrheit (*λόγοι*) verstehe, fremde, äsopische Fabeln (*μῦθοι*) in Verse bringe. Das ist jene Ironie, mit welcher Sokrates während des ganzen Gesprächs sich scheinbar auf den Standpunkt der ‚Vielen' stellt, um in Wirklichkeit ihm den seinigen entgegenzusetzen. Hier trifft sie mit der Kunst der Vielen zugleich ihre Rechtsordnung, nach welcher der verurteilt wurde, der seiner inneren Stimme folgte, und ihre Religion, die statt das Unrecht unmöglich zu machen, dem Philosophen die klägliche Entschädigung von ein paar Tagen gewährt (vgl. 117 A).

Die beiden Mitunterredner, mit denen Sokrates dieses Gespräch über Leben und Tod führt, sind die Pythagoreer Kebes und Simmias; die Auffassung der Andern, der er die seinige entgegensetzen soll, wird damit näher bestimmt als die orphisch-pythagoreische Todessymbolik.

Wer sich in rechter Weise mit Philosophie befasse, so knüpft Sokrates das philosophische Gespräch an, der werde ihm willig im Tode folgen, ohne sich aber deswegen Gewalt anzutun. So widersinnig das scheine, möge es doch einen Sinn haben. Freilich gelte es nur für den Philosophen, dass es besser sei zu sterben als zu leben; in bezug auf diesen aber kann es als die eigentliche These von Sokrates betrachtet

Digitized by Google

werden, dass er nach nichts anderem strebt, als nach dem ‚Totsein' (*τεθνάναι* 64 A), deswegen aber doch nicht das Leben zu fliehen braucht. Die pythagoreische Auffassung, dass das Leben ein Gefängnis (*φρουρά*) sei, lehnt Sokrates, als ‚ein grosses und nicht leicht zu durchschauendes Wort' ab; er glaubt vielmehr unser Leben in guter Hut von Göttern, aus der wir nicht eigenmächtig entfliehen sollen (62 B). Und wenn nun Sokrates trotzdem von dem Streben des Philosophen nach dem Totsein spricht, so muss dieses Totsein für ihn etwas anderes bedeuten, als was man gewöhnlich darunter versteht: in welchem Sinne die wahren Philosophen den Tod wünschen und ihn auch verdienen, das bleibe den ‚Anderen', den ‚Vielen' verborgen (64 B). Um diese Vielen, mit denen er schon in der ‚Apologie' seine Rechnung abgeschlossen hat, will sich jetzt Sokrates nicht weiter kümmern; seinen Schülern aber, Kebes und Simmias, glaubt er wegen seiner Zuversicht dem Tode gegenüber Rechenschaft schuldig zu sein. Und so beginnt — vor den pythagoreischen Richtern — die philosophische Apologie des Sokrates wegen seiner Auffassung von Leben und Tod (63 E—64 A).

Ausgehend von der — Pythagoreern gegenüber naheliegenden — Definition des Todes als einer Loslösung der Seele vom Leib, bezeichnet Sokrates auch das Verhalten des Philosophen, dessen ganzes Streben auf die Befreiung von der Knechtschaft sinnlicher Bedürfnisse (*αἱ περὶ τὸ σῶμα θεραπεῖαι*, 64 D) geht, als Loslösung der Seele von der Gemeinschaft mit dem Leib (65 A). So erscheine denn auch in den Augen der Vielen das Leben des Philosophen mit seiner Geringschätzung sinnlicher Genüsse, in denen sie den einzigen Wert des Lebens sehen, als kaum vom Totsein verschieden (*ἐγγύς τι τείνειν τοῦ τεθνάναι*, 65 A). Das ‚Totsein', nach dem der Philosoph verlangt, ist also in Wahrheit das eigentliche geistige Leben, in dem sich der Mensch ‚so weit es möglich ist' erhebt über seine sinnlichen Bedürfnisse; auf das Leben des Philosophen angewandt, bedeutet das Bild von der Loslösung der Seele vom Leibe die Erhebung des Geistes über die Sinnlichkeit. Und noch tiefere symbolische Bedeutung gewinnt dieses Bild, wenn innerhalb des geistigen Lebens selbst der sinnlichen Wahrnehmung entgegengesetzt wird das reine Denken (*λογίζεσθαι*), bei welchem die Seele, abgewandt von der Sinneswahrnehmung, das Seiende nach

Digitized by Google

Möglichkeit ‚durch sich selbst' (*αὐτὴ καθ' αὑτήν*) zu erfassen sucht (65 C). Das ist der eigentliche philosophische Sinn, den Plato in das Bild der nach dem Tode sich vom Leibe loslösenden Seele hineinlegt: das reine, durch keine Sinnlichkeit vermittelte Denken des wahrhaft Seienden, das der Wahrheit um so näher komme, je reiner es sich von der Sinnlichkeit losgelöst hat (65 C—66 A).

So oft aber von diesem höchsten Ziel des philosophischen Strebens gesprochen wird, wird auch darauf hingewiesen, dass es in Wirklichkeit, solange wir leben, für uns unerreichbar bleibt. Sowohl die Erhebung des Geistes über die sinnlichen Bedürfnisse, als auch die Loslösung des reinen Denkens von der vermittelnden Sinnlichkeit wird immer als ein Ideal hingestellt, dem der Philosoph sich nur mehr annähert als andere Menschen, das aber auch er nie ganz verwirklicht. Wenn irgend jemand (*εἴπερ τις καὶ ἄλλος* 66 A) werde er diesem Ziele am nächsten kommen, wenn er, soweit es nur möglich ist, sich von der Sinnlichkeit abwendet, und seiner Seele im Denken (*εἴπερ που ἄλλοθι* 65 C) etwas von dem Seienden sich offenbart.

Und so lässt Sokrates die Philosophen ihr Ideal der reinen Erkenntnis des Seienden, das sie im Leben nie ganz verwirklichen können, in einen Idealzustand nach dem Tode (*ἐπειδὰν τελευτήσωμεν* 66 E) verlegen. Das Verlangen der Philosophen nach Vollendung der Erkenntnis ist es, was ihnen den Glauben an diesen Idealzustand eingibt (*Οὐκοῦν ἀνάγκη ... παρίστασθαι δόξαν ... τοῖς φιλοσόφοις ...* 66 B). Nicht Sokrates selbst, sondern diese Philosophen, von deren Verlangen nach vollendeter Erkenntnis er spricht, ziehen den Schluss, dass, da es in der Verbindung mit dem Leibe keine Möglichkeit reiner Erkenntnis (*καθαρῶς τι εἰδέναι* 66 D) gibt, wir wohl nach dem Tode, wenn Gott unsere Seele loslöst vom Leibe, diese Erkenntnis erlangen werden (66 E — 67 A).

Verglichen mit den Hoffnungen, welche die anderen Menschen (*φιλοσώματοι* 68 B) mit den Vorstellungen von der Fortdauer der Seele verbinden, und welche durch das Verlangen nach ‚menschlichen Geliebten' eingegeben werden, erscheint diese aus der Liebe zur Weisheit entspringende Hoffnung der Philosophen auf Verwirklichung des philosophischen Ideals nach dem Tode viel berechtigter (68 A—B). Aber

Digitized by Google

auch diese Hoffnung spricht Sokrates selbst in eigenem Namen nur in sehr problematischer Form aus: *Οὐκοῦν, εἰ ταῦτα ἀληθῆ, πολλὴ ἐλπὶς ... ἐκεῖ .,. κτήσασθαι τοῦτο ...* (67 B). Nicht auf jene Reinigung der Seele, welche ihr Gott nach dem Tode zuteil werden lässt, legt Sokrates das Hauptgegewicht, sondern auf jene Reinheit der Gesinnung (*διάνοια* 67 C), für welche der Philosoph selber sorgt, wenn er seine Seele gewöhnt, schon während des Lebens (*καὶ ἐν τῷ νῦν παρόιτι* 67 C—D) sich zu sammeln und auf sich selbst zu besinnen. In diesem philosophischen Streben selbst, nicht in irgendwelchen Gütern, durch welche das Streben des Menschen nach dem Tode belohnt werden mag, sucht Sokrates die wahre Reinheit der Seele. Denn was aus Hoffnung auf irgendwelche Güter oder aus Furcht vor Übeln getan wird, bleibt selbstsüchtige, im Grunde knechtische (*τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης* 69 B) Scheintugend, die Lust gegen Lust und Schmerz gegen Schmerz eintauscht; nur das selbstlose Streben nach Erkenntnis ist der einzige wahre Wert (*νόμισμα ὀρθὸν* 69 A), der alle relativen, vertauschbaren Güter aufwiegt. Jeder Hoffnung auf Belohnung gegenüber erscheint dieses philosophische Streben selbst als die einzige wahre Reinigung (*καθαρμός* 69 C). In diesem Sinne allein kann Sokrates die orphischen Verheissungen an die Bacchen gelten lassen: die echte Weihe kann sich der Philosoph nur selber geben. Und weil Sokrates sich dessen bewusst ist, dass er sein Leben lang nach nichts anderm gestrebt hat, sieht er so zuversichtlich dem Tode entgegen; ist ihm doch die letzte Weihe jetzt schon, im Leben selbst, in seinem philosophischen Forschen sicher. Und so löst sich in bezug auf ihn der scheinbare Widersinn seiner ursprünglichen Behauptung, dass der Philosoph die Todesfurcht überwinden kann, ohne deswegen das Leben fliehen zu müssen.

Damit glaubt Sokrates seine Apologie vor den pythagoreischen Richtern schliessen zu können; er hat sie zwar nicht im Sinne der pythagoreischen Philosophie gehalten, aber, von pythagoreischen Vorstellungen ausgehend, hat er diese als Bild für seine eigene Auffassung gebraucht. So hat sich ihm der in weiten Kreisen seiner Zeitgenossen gebräuchliche Gegensatz von *ψυχή* und *σῶμα* vertieft zu dem für die platonische Philosophie charakteristischen Gegensatz der geistigen Tätigkeit und der sinnlichen Bedingtheit des Menschen und weiter zu dem Gegensatz der reinen Ideenerkenntnis und

Digitized by Google

der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Erfahrungserkenntnis. Und so weist bereits die Rechtfertigung des Sokrates, der leichten Herzens seine hiesigen Freunde verlässt, über sich hinaus auf eine allgemeine Rechtfertigung des Philosophen, der alle äusseren Güter zurückstellt hinter ideellen Werten, und weiter auf eine Rechtfertigung der Philosophie selbst, die sich über die wahrnehmbare Wirklichkeit erhebt zum reinen Denken des Seienden, auf eine Rechtfertigung der platonischen Ideenlehre. Das ist das in drei übereinander liegenden Schichten der Betrachtung hervortretende Thema des ganzen Dialogs. Die Apologie des Sokrates über die eigene Zuversicht dem Tode gegenüber bildet die allgemeine Einleitung dazu: sie gibt das Bild an, unter dem die ganze Betrachtung geführt werden soll — die Loslösung der Seele vom Leibe; in den drei verschiedenen Bedeutungen, welche Sokrates hier schon diesem Bilde unterlegt — Auflösung des individuellen Daseins, Befreiung des Geistes vom Zwange der Sinnlichkeit und Erhebung des Denkens über den Stoff der Wahrnehmung — bereitet die Apologie des Sokrates die drei Problemstellungen, die teils als gesonderte Glieder des Dialogs auseinandertreten, teils in einer für Plato überhaupt charakteristischen Darstellungsweise so ineinander greifen, dass die gleiche Darstellung auf drei verschiedene Arten verstanden werden kann; und in der scheinbaren Paradoxie der sokratischen These — der Philosoph fürchtet den Tod nicht, ohne deswegen das Leben zu fliehen — kündigt sich bereits der Gegensatz an, der in ähnlicher Weise alle drei Problemstellungen durchzieht, und dessen Lösung der Dialog sucht: das Verhältnis des Einzeldaseins zur gesamten Wirklichkeit, des individuellen Bewusstseins zu seinem objektiven Gehalt, der Wirklichkeit zur Idee. Und so ist bereits in der ersten Rechtfertigung des Sokrates der streng symmetrische Aufbau des ganzen Dialogs vorgebildet: aufsteigend in einer dreigliedrigen Betrachtung von der Frage der individuellen Fortdauer zur Darstellung der den tiefsten Sinn des individuellen Lebens bildenden Ideenerkenntnis, um von dieser, wieder in drei Gliedern, herabzusteigen zu der aus der Idee erkennbaren Wirklichkeit des individuellen Lebens.

Seine pythagoreischen Richter hätte Sokrates gerne mit seiner Rechtfertigung überzeugt; auf das Verständnis der Vielen rechnet er selber nicht: *τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει*

Digitized by Google

(69 E). Da greift Kebes auf die Auffassung dieser ungläubigen Menschen zurück, die befürchten, dass ihre Seele, sobald sie aus dem Leibe herauskommt, wie ein Hauch zerstiebt und verfliegt, und in deren Namen stellt er die individuelle Fortdauer der Seele nach ihrer Loslösung vom Leibe in Frage. Auf diese Fragestellung der Vielen geht nun der dem eigenen Tode gegenüberstehende Philosoph ein: damit werde er sich von Niemanden, auch nicht von einem Komödienschreiber, den üblichen Vorwurf zuziehen, dass er sich um Dinge kümmere, die ihn nichts angingen (70 B—C).

In seiner frei deutenden Weise knüpft er an eine altüberlieferte Auffassung (*παλαιὸς λόγος, οὗ μεμνήμεθα* 70 C) an, dass die Seelen der Verstorbenen, aus dem Leben scheidend, in den Hades kommen und von dort wieder ins Leben zurückkehren, und aus den Verstorbenen wieder Lebende werden. Wenn sich beweisen liesse, dass die Lebenden aus nichts anderem entstehen können, als aus den Verstorbenen, so wäre damit die Existenz der Seelen im Hades gesichert. Diesen Beweis aber führt Sokrates so, dass er die Frage des Werdens nicht nur in bezug auf den Menschen, sondern in bezug auf alles Lebende und weiter in bezug auf alles Wirkliche (*ὅσαπερ ἔχει γένεσιν* 70 C) betrachtet und von allem Wirklichen zeigt, dass es aus seinem Gegenteil entsteht; *ἀναγκαῖον, ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου* (70 E). Das ist einfach der platonische Begriff des Wirklichen, dessen Gegensatz denkbar ist, und dessen Dasein sich zwischen solchen Denkgegensätzen bewegt. Danach gibt es innerhalb der gesamten Wirklichkeit so wenig ein unwandelbares Sein, als ein absolutes Entstehen aus Nichts. In diesen ewigen Wandel der Wirklichkeit stellt nun Sokrates auch den Wechsel des menschlichen Lebens und Sterbens hinein. Auch darin müsse es ein Werden aus dem Entgegengesetzten geben, wenn die Natur nicht an einem Punkte ‚lahm' sein soll (71 E). Und nichts anderes als ein solches Werden der Lebenden aus den Toten, einen solchen natürlichen Wechsel also von Leben und Tod, könne das Wiedergeborenwerden (*τὸ ἀναβιώσκεσθαι* 72 A) bedeuten.

Da Kebes dem Sokrates diese seine natürliche Deutung des Seelenwanderungsglaubens nur zögernd zugibt, führt dieser zur Bekräftigung seiner Auffassung sein Hauptargument an: wenn es nicht überall einen gesetzmässigen Kreislauf des

Digitized by Google

Geschehens gäbe (*εἰ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα ὥσπερεὶ κύκλῳ περιόντα* 72 A—B), dann müsste schliesslich alles Werden überhaupt, damit aber auch alles Leben aufhören, und in dem ungeschiedenen Sein, dem *ὁμοῦ πάντα* des Anaxagoras, würde alle Bestimmtheit des individuellen Daseins sich auflösen. Nur unter Verzicht auf unbeschränkte Fortdauer lässt sich die Möglichkeit eines individuellen Seelenlebens denken. Und so lässt Sokrates die Vorstellung des Wiedergeborenwerdens der Lebenden aus den Toten gelten im Sinne eines natürlichen Wechsels von Leben und Tod, als Formen des allgemeinen Kreislaufs der Natur.

Das ist die natürliche Bedeutung, die Plato dem Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode abgewinnen kann: das ewige Sein der Natur, in deren Kreislauf die lebenden Individuen einander ablösen. Individuelle Unsterblichkeit bedeutet das freilich nicht; und alle Interpreten, welche den Dialog als Beweis der individuellen Unsterblichkeit auffassen, heben übereinstimmend das Fehlerhafte gerade dieses ‚Beweises', welcher die Existenz der Verstorbenen, die erst bewiesen werden solle, bereits als den Gegensatz zum Leben voraussetze, besonders hervor. Aber gerade die Tatsache, dass diese Betrachtung, als Beweis der individuellen Unsterblichkeit aufgefasst, so greifbar falsch und irreführend erscheint, dass man sie einem Plato gar nicht zutrauen kann, erschüttert die stillschweigende Voraussetzung der modernen Interpreten, dass Plato damit nichts anderes als die individuelle Unsterblichkeit beweisen wollte; sie beweist vielmehr das Gegenteil der individuellen Unsterblichkeit: das Individuum vergeht, die Lebenden sterben, nur die Natur in ihrer Gesamtheit bleibt unvergänglich und erzeugt immer neue Lebewesen.

In der darauf folgenden Betrachtung, bei der nun die Auffassung der Vielen ganz ausser acht gelassen wird, legt Sokrates dem Sein der Seelen der Verstorbenen eine andere Bedeutung unter. Kebes hat den Begriff der Wiedererinnerung herangezogen, den Sokrates beständig zu verwenden pflege, und nach dem die Seele auch ‚etwas Unsterbliches' zu sein scheine. Denn die Wiedererinnerung wäre nicht möglich, ‚wenn nicht unsere Seele schon irgendwo gewesen wäre, bevor sie in die menschliche Gestalt gekommen ist' (73 A). Der Pythagoreer sieht in der Wiedererinnerungslehre einen willkommenen Beweis für die Präexistenz der Seele. Da gibt Sokrates eine

Digitized by Google

neue Darstellung dieser Lehre, offenbar um solchen Missdeutungen, welche frühere Darstellungen erfahren haben, entgegenzutreten. Unter Wiedererinnerung versteht er die Erkenntnis, die, durch Sinnesempfindung veranlasst, über diese hinausgeht: *τόδε ὁμολογοῦμεν ... ἀνάμνησιν εἶναι ... ἐάν τίς ... τινα αἴσθησιν λαβών ... καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ, οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη* (73 C). Und nun zeigt er, was Alles in unserer sinnlichen Erkenntnis nicht bloss Sinnesempfindung ist, also ursprüngliche geistige Tätigkeit bedeutet. Er findet es zunächst in der Erinnerung im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, also bei dem Wiederauftreten einer älteren, mit der gegenwärtigen gewohnheitsgemäss verbundenen Vorstellung (eine Leier erinnert an den Menschen, der sie zu brauchen pflegt); dann aber auch schon in der Wahrnehmung selbst, oder — wie Plato das Wesen der Wahrnehmung auffasst — in der Erkenntnis eines Gegenstandes aus seinem Abbild (das Bild des Simmias erinnert an Simmias selbst). Beides aber setze die Beziehung der gegenwärtigen Vorstellung auf etwas Anderes voraus, dem sie ähnlich aber auch unähnlich sein könne, und dieses Beziehen setze wieder den Beziehungsbegriff voraus, ‚das Gleiche selbst', das selbst nicht wahrgenommen werden könne, wie die gleichen oder ungleichen Dinge, die unter diesem Begriff aufeinander bezogen werden (*ἕτερον ὂν τούτων* 74 B), und doch, als Massstab, aller Erkenntnis der wahrnehmbaren Dinge, die so sein wollen wie jenes, aber hinter ihm zurückbleiben (*ἐνδεῖ καὶ ἔστιν φαυλότερον* 74 D—E), zugrunde liege. So bedeutet es nicht zeitliche, sondern sachliche Priorität, wenn es von dem ‚Gleichen selbst' heisst, dass wir es auf irgend eine Weise kennen müssen, bevor wir die gleichen Dinge darauf beziehen können; denn nachdrücklich wird die Bedeutung dieses *προειδέναι* (74 E) dahin eingeschränkt, dass wir seiner nicht anders inne werden können als an Hand von Sinneswahrnehmungen: *ἐκ τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου ὀρέγεται τοῦ δ ἔστιν ἴσον* (75 A—B). Der Zeit nach fängt alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung an, obgleich sie nicht alle aus der Erfahrung entspringt. So drückt denselben Gedanken Kant aus, dessen ‚a priori' ganz die gleichen Missdeutungen erfahren hat, wie die platonische ‚Wiedererinnerung', und dem, trotzdem er sich nicht einer so bildlichen Darstellung bedient wie Plato, der Vorwurf, er habe unsere Erkenntnis

Digitized by Google

auf angeborene Ideen gegründet, auch nicht erspart geblieben ist.

Es bedeutet die sachliche Priorität der Idee gegenüber der sinnlichen Erkenntnis, wenn es heisst, dass wir das Gleiche selbst, wie alles Seiende (*δ ἔστι* 75 D), erkennen müssen, bevor wir angefangen haben Wahrnehmungen zu haben, also vor der Geburt (75 B—C); wie es auf der anderen Seite das Gebundensein aller unserer Erkenntnis an die sinnliche Wahrnehmung bedeutet, wenn zugleich gesagt wird, dass wir jenes vor der Geburt Erkannte bei der Geburt wieder vergessen und es nun, beim Gebrauch der Wahrnehmungen, von Neuem lernen (*μανθάνειν* 75 E) müssen, was nach der festgestellten Definition Wiedererinnerung bedeuten soll. So wird die Wiedererinnerung in dem Sinne, in dem sie Plato auffasst, nicht aus einem fertigen angeborenen Wissen abgeleitet, sondern einem solchen vielmehr entgegengesetzt: es wären nur zwei Möglichkeiten denkbar, entweder sind wir wissend geboren, und dann müssten wir alle uns während des ganzen Lebens dieses Wissens bewusst sein, oder aber — was allein der Fall ist — können einige während ihres Lebens das Seiende kennen lernen, das heisse sich daran erinnern (76 A).

So ist die ‚Wiedererinnerung' eigentlich nur das Symbol für unsere wirkliche, an die Sinnlichkeit gebundene Erkenntnis, im Gegensatz zu einer reinen Ideenerkenntnis, die Plato — ebenso symbolisch — aus dem wirklichen Leben hinausverlegt in eine ideelle Vergangenheit, wie er in der einleitenden Rechtfertigung des Sokrates das gleiche Ideal verlegt hatte in eine ideelle Zukunft des Menschen. Dass es sich hier um ein Ideal handelt, darüber lässt Plato keinen Zweifel. Denn nur in dem Sinne, in welchem der Idee (*οὐσία*) Sein zukommt, will Sokrates auch das Sein unserer Seele, im besonderen ihre Präexistenz gelten lassen: *ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς* (76 E). Und in diesem ideellen Sinne fällt der zeitliche Unterschied zwischen der Präexistenz der Seele und ihrer Fortdauer nach dem Tode weg: die eine bedarf so wenig des Beweises wie die andere, denn beides stellt das Ideal dar. Und vom Standpunkt des Ideals lehnt es Sokrates ab, auf die Frage der Fortdauer der Seele nach dem Tode weiter einzugehen und weist mit unverhohlener Ironie die Vielen in ihrer kindlichen Furcht,

Digitized by Google

dass ihre Seele, wenn sie aus dem Leibe herauskommt, vom Winde verweht werden könnte, besonders wenn heftiger Sturm herrscht, an die Beschwörer der Todesfurcht, deren es unter den Hellenen so gut wie unter den Barbaren genug gebe (77 D—78 A).

Wer freilich in der ganzen Betrachtung einen Beweis der individuellen Unsterblichkeit sucht, wird den ‚Schluss' von der Präexistenz auf das Sein nach dem Tode ebenso fehlerhaft finden wie den vorausgegangenen ‚Beweis'. Unbegreiflich, wie der sonst so kritische Kebes einen solchen Fehlschluss des Sokrates übersehen kann: wenn die Seele schon vor der Geburt war, sie aber nach dem vorher Zugestandenen nicht anders geboren werden kann als aus Toten, so müsse ihr auch nach dem Tode ein Sein zukommen (77 C—D). Was Sokrates damit wirklich meint, ist wieder das Gegenteil der individuellen Fortdauer: wenn auch, was bereits zugestanden ist, das Individuum im Kreislauf des Werdens untergeht, so bleibt doch jenes ‚Sein' der Seele, das ihr nach Sokrates gemeinsam ist mit der Idee, also der ideelle Gehalt des Lebens, der selber nicht zeitlich ist, auch unberührt durch die zeitlichen Grenzen von Geburt und Tod. In diesem Sinne allein ist es für Sokrates bereits erwiesen, dass unsere Seele nach dem Tode nicht weniger sein werde als sie vor der Geburt gewesen ist.

Und nun beginnt die Darstellung dieses ideellen Gehaltes selbst. Um die Beschwörung der Todesfurcht der Vielen will sich Sokrates nicht kümmern; seine Schüler glauben einer solchen auch nicht zu bedürfen: er möge nur so tun, als fürchteten sie sich. Aber da nimmt Sokrates aus eigenem Antrieb seine eigene, philosophische Beschwörung auf, die seine philosophischen Zweifel beschwichtigen soll. Nachdem sowohl der Standpunkt der *πολλοί* mit ihrer Sorge um individuelle Fortdauer, als auch derjenige der Pythagoreer, in deren Vorstellungen vom Sein der Seele vor und nach dem wirklichen Leben eine verfeinertere Selbstsucht zum Ausdruck kommt, erledigt worden ist, wendet sich die Betrachtung dem eigenen Standpunkt Platos zu: die Seele, die ihr wahres Sein in der Idee hat, ist das Bild, unter dem hier das wahrhaft selbstlose Leben des Philosophen dargestellt wird, wie an diesem wieder das Wesen der Idee zur Darstellung kommt.

Digitized by Google

Der Idee (*οὐσία* 78 C), dem Einfachen (*ἀξύνθετον*), dem Identischen (*μονοειδές* 78 D), dem Gegenstand des reinen Denkens, ist die Seele ‚im Grossen und Ganzen ähnlicher' (79 E) als dem Wahrnehmbaren und Vielgestaltigen; insofern sie jenes fasst, ist sie ihm ‚verwandt' (79 D), und dem Leib, als dem sterblichen in uns, vorgesetzt, wie jenes Einfache, Vernünftige vorgesetzt ist dem Vielgestaltigen, Wirklichen. Und so geht die Seele des Philosophen ein zu dem ihr verwandten Göttlichen, Unsterblichen und Vernünftigen, in das Reich des Unsichtbaren, in den Hades im wahren Sinne dieses Wortes (*εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς*, 80 D). In diesem Zusammenhang gebraucht Sokrates zum ersten Mal, als Synonym von jenem Reinen und immer Seienden, und stets sich gleich Bleibenden, Einheitlichen und Vernünftigen, dem die Seele verwandt und ähnlich sei, und zu dem sie daher eingehe, den Ausdruck ‚unsterblich' (79 D, 80 B, 81 A). Unsterblich bedeutet hier einfach Idee.

Jetzt, da der Sinn, in dem er von dem Sein der Seele spricht, klargelegt ist, verwendet Sokrates unbedenklich die ganze Symbolik des orphisch-pythagoreischen Gedankenkreises. Wenn er jetzt von der Befleckung der Seele durch das Leibartige (*σωματοειδές*, 81 B—C) spricht, so ist das ein nicht mehr misszudeutendes Bild für jene Auffassung der Erkenntnis, für die nichts wahr ist, als was man sehen und greifen könne; was die befleckte Seele immer wieder in die Wirklichkeit (*εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον*, 81 C) zurückziehe, sei die Furcht vor dem reinen Denken (*φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου*, 81 C—D, vgl. 81 B). Und ebenso durchsichtig ist das Bild, wenn es weiter heisst, dass die glücklichsten unter diesen befleckten Seelen, welche wieder in eine zahme Gattung von Lebewesen kommen, in Bienen oder Ameisen oder auch in Durchschnittsmenschen, diejenigen seien, welche sich der gemeinen Tugend befleissigt haben, die aus Gewohnheit und Übung entsteht ohne Philosophie und Vernunft (82 A—B): den zahmen Empirismus, wie ihn etwa im bewussten Gegensatze zu Plato Aristoteles vertritt, hätte Plato von seinem idealistischen Standpunkte aus nicht deutlicher charakterisieren können. Und zuletzt folgt — in dem bereits wiederholt gebrauchten Bilde der in das Geschlecht der Götter eingehenden Seele des Philosophen — die Darstellung der wahren Philosophie (*ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες*, 82 C), die sich von allen Täuschungen der Sinne losreisst, um nichts

Digitized by Google

anderes zu glauben, als was ihr das reine Denken zeigt (*ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων*, 83 B). Von diesem Wahren und Göttlichen und der Meinung nicht Unterworfenen (*ἀδόξαστον* 84 A) vermag die wahrnehmbare Wirklichkeit, an die uns die Begierden festnageln, die Seele des Philosophen nicht mehr abzulenken.

Und nun tritt, nachdem Sokrates, selber hingerissen von der Schönheit der Ideenerkenntnis, seine Schilderung des Lebens der Philosophen in der Idee geschlossen hat, die grosse Stille ein, die schon äusserlich den Abschluss der vorausgegangenen und den Beginn einer neuen Untersuchung anzeigt. Sokrates denkt dem Gesprochenen weiter nach; denn für ihn beginnt erst jetzt das eigentlich philosophische Problem. Und in echt platonischer Weise führt die dramatische Darstellung in die Tiefe des neuen Problems ein.

Aufgefordert, an seiner Darstellung, die einer gründlichen Prüfung viele Angriffspunkte biete, Kritik zu üben, äussern die Schüler ihr Bedenken, damit dem Sokrates in seinem jetzigen Unglück lästig zu werden. Aber in ungetrübter Heiterkeit lehnt der sterbende Philosoph, der als Diener Apollos den wahren Sinn des Hades (*τὰ ἐν Ἅιδου ἀγαθά*, 85 A) erkennend, sich frei weiss von der Todesfurcht, jede persönliche Schonung ab. Nicht nur in bezug auf sich und seine gegenwärtige Lage, sondern prinzipiell, im Interesse der objektiven Erkenntnis mahnt er seine Schüler, keine persönliche Rücksicht bei der Untersuchung mitwirken zu lassen. ‚Kümmert euch wenig um Sokrates, um so mehr aber um die Wahrheit' (91 C). Nicht erst morgen, nach dem Tode des Sokrates, solle Phädon zum Zeichen der Trauer sein schönes Haar scheren lassen, sondern heute noch wolle Sokrates es zusammen mit ihm tun, wenn ihnen der Beweis sterbe; und er, Sokrates, würde an Phädons Stelle, wenn ihm der Beweis verloren ginge, schwören, das Haar nicht eher wachsen zu lassen, als bis er jenen wieder ins Leben rufen könne. Und während er so von seinen Schülern verlangt, dass sie das persönliche Interesse in der Untersuchung ganz zurückstellen hinter dem sachlichen, streicht er seinem wegen seines bevorstehenden Todes betrübten Lieblingsschüler liebkosend übers Haar, mit dem er auch sonst zu spielen pflegte. In ergreifender Weise bricht mitten in der bewusst und gewollt sachlichen Untersuchung das persönliche Moment durch.

Digitized by Google

Und wir fühlen es: die Persönlichkeit ist in der bisherigen Darstellung zu kurz gekommen gegenüber ihrem objektiven Gehalt, das individuelle Dasein gegenüber der allgemeinen Gesetzmässigkeit alles Geschehens, die Wirklichkeit gegenüber der Idee. Und alle diese Bedenken melden sich jetzt und wollen philosophisch beschworen werden. Und so beginnt die eigentliche Rechtfertigung der Philosophie selbst: wenn auch die Wirklichkeit nicht in der Idee aufgeht, erkannt werden kann sie nur von der Idee aus, wie das individuelle Dasein von der allgemeinen Gesetzmässigkeit und wie die Persönlichkeit von ihrem objektiven Gehalt aus. Das ist der philosophische Inhalt des II. Teiles des Dialogs.

Simmias und Kebes haben sich durch die Darstellung der Seele, als des ‚dem Unsterblichen Gleichartigen und Verwandten' nicht befriedigt erklärt. Es sollte gezeigt werden, dass die Seele selbst unsterblich sei (*παντάπασιν ἀθάνατον*, 88 B). Das sei sie nicht, wenn man sie als eine Harmonie, eine Beziehung auffasse; denn die Beziehung setze die Existenz dessen, was in Beziehung steht zueinander, voraus; die Harmonie einer Leier könne diese nicht überdauern. Auch dadurch werde die Unsterblichkeit der Seele noch nicht erwiesen, dass man sie in ihrer Tätigkeit zeige, denn was wirkt, sei deswegen nicht weniger dem allgemeinen Fluss des Geschehens ausgesetzt; der Weber, der sein letztes Kleid selber gewoben hat, könne vor diesem vergehen.

Da warnt Sokrates die Anwesenden, in denen durch diese Einwände Zweifel erregt wurden, nicht nur in bezug auf das Gesprochene, sondern in bezug auf alles, was noch gesprochen werden könnte (*τὰ ὕστερον μέλλοντα ῥηθήσεσθαι*, 88 C), vor dem kläglichen Skeptizismus (*μισολογία* 89 D), der aus unmethodischem Denken entstehe (*ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης*, 90 B). Und vom Standpunkt der methodischen Erkenntnis beantwortet er die beiden Einwände. Für die Erkenntnis ist nicht das Einzelne, das in Beziehung steht zu Einzelnem, das Primäre im Sinne jener sachlichen Priorität der Erkenntnis, die Sokrates in seinen Ausführungen über die Wiedererinnerung festgestellt hatte, sondern das, worauf das Einzelne bezogen wird und aus dem heraus es verstanden wird. Als Massstab, an dem die Wirklichkeit gemessen wird, als Kriterium für die Erkenntnis der Wirklichkeit, ist die Idee vor der Wirklichkeit, ist im Besonderen die Idee, die

Digitized by Google

den Wert des Lebens (ἀρετή 93 B) bestimmt, vor der seelischen Wirklichkeit.

Wer in der Antwort von Sokrates einen Beweis der individuellen Unsterblichkeit sucht, dem muss es als eine unerträgliche Weitschweifigkeit erscheinen, wenn Sokrates in diesem Zusammenhang die allgemeine Frage nach dem Grunde des Werdens und Vergehens aufwirft. Für Plato aber liegt gerade darin der Kern der ganzen Untersuchung: die Bedeutung der Idee für die Erkenntnis der Wirklichkeit, insbesondere der seelischen Wirklichkeit. Und das ist der eigentliche Sinn der philosophischen Rechtfertigung des Sokrates, dass die Ideenlehre sich erweist nicht als eine Flucht aus der Wirklichkeit, sondern vielmehr als eine eigens zum Zweck der Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsbeurteilung aufgestellte Methode.

Unter dem Bilde der eigenen philosophischen Entwicklung des Sokrates wird dieses grundlegende Problem der platonischen Philosophie dargestellt: die heisse Sehnsucht nach einer begründeten Erkenntnis der Wirklichkeit (*ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν*, 96 A); die vergebliche Hoffnung, den Grund der Wirklichkeit (*δι' ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι* 97 B), auch der seelischen Wirklichkeit, in dieser selbst zu finden, sei es in ihrer stofflichen Beschaffenheit (das Gehirn als Ursache der Wahrnehmung, aus der weiter die Vorstellung und, wenn diese sich gefestigt habe, die Erkenntnis entstehe 76 B), sei es in einer höheren geistigen Kraft, die neben den Stoffursachen wirke (der *νοῦς* des Anaxagoras); und — da so sich keine Möglichkeit zeigt, den wahren Grund der Wirklichkeit in ihr selbst zu erkennen und ihre innere Notwendigkeit aufzudecken, — der Entschluss, es bei der Erforschung der Ursachen mit der ‚zweitbesten Fahrt' zu versuchen (99 D), d. h. auf eine hypothetische Erkenntnis der Wirklichkeit sich zu beschränken unter methodischen Voraussetzungen, die wir machen müssen, wenn wir überhaupt eine Wirklichkeit erkennen wollen (*εἴτερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν*, 101 E). Dieser Zweck der Erkenntnis ist die letzte, nicht weiter abzuleitende Voraussetzung aller methodischen Erkenntnis; alle weiteren, darauf beruhenden Voraussetzungen aber finden ihre Rechtfertigung in der einheitlichen Auffassung der Wirklichkeit, die sich aus ihnen ergibt (*εἰ τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα . . . ἀλλήλοις συμφωνεῖ*,

Digitized by Google

101 D), also in ihrer Fruchtbarkeit für die Erkenntnis der Wirklichkeit.

Eine solche methodische Hypothesis zur Erkenntnis der Wirklichkeit, ein ideeller Massstab, an dem man die Wirklichkeit messen, ein ideeller Grund, aus dem man sie verstehen könnte, ist die Idee. Und nichts anderes als eine solche methodische Hypothese zur Erkenntnis der seelischen Wirklichkeit, eine Idee des Lebens (*τὸ τῆς ζωῆς εἶδος*, 106 D), aus der heraus uns die einzelnen Erscheinungen des Lebens verständlich werden, und in diesem Sinne die wahre Ursache des Lebens, bedeutet die Seele. Wessen sich die Seele bemächtige, dem bringe sie stets Leben mit (105 D). So sei die wahre Ursache des gegenwärtigen Verhaltens des Sokrates nicht in seiner körperlichen Beschaffenheit zu suchen, seinen Knochen und Sehnen, ohne welche ihm die sitzende Lage unmöglich gewesen wäre (*ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον*, 99 B), sondern in seiner Einsicht, dass es für ihn besser und schöner sei, ruhig im Gefängnis die über ihn verhängte Strafe abzuwarten, als zu fliehen. Eine reine Idee, die Voraussetzung, es gebe so etwas wie das Gute und Schöne an sich, wird hier durch die Wahl des Besten (*τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει*, 99 B) die Ursache der seelischen Wirklichkeit. Und diese wahre Ursache des Lebens, die Idee, aus der das Leben allein verstanden werden kann, ist was Sokrates im eigentlichen Sinne Seele nennt, von der er nun — zum ersten Mal im Dialog — sagen darf, dass sie selber unsterblich sei (105 E), nicht bloss wie früher, dass sie dem Unsterblichen ähnlich und verwandt sei. Nachdem sich deutlich herausgestellt hat, dass die Seele für ihn nichts anderes bedeutet, als die reine Idee des geistigen Lebens, kann er auch das Bild der individuellen Fortdauer der Seele, ohne Missdeutungen zu befürchten, mit greifbarer Anschaulichkeit ausmalen: wenn der Tod an den Menschen herankommt, so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber macht sich heil und unversehrt davon, dem Tode aus dem Wege gehend (106 E)[1].

Und nun folgt die Darstellung der Wanderung der Seele in den Hades, das Reich der unsichtbaren Idee. So stark

[1]) Vgl. dazu ‚Phädrus' 245 E: Nachdem das Unsterbliche als das sich selbst Bewegende bestimmt worden ist, brauche man sich nicht zu schämen, das Wesen der Seele als Unsterblichkeit zu bezeichnen.

Digitized by Google

auch die Phantasie bei dieser Darstellung beteiligt ist, der Faden der Gedankenentwicklung bleibt dennoch sichtbar. Nachdem die Theorie der hypothetischen Erkenntnis der Wirklichkeit, insbesondere der seelischen Wirklichkeit, in der Form eines philosophischen Dialogs entwickelt worden ist, folgt in der Form eines Mythus der Versuch einer solchen hypothetischen Darstellung des Lebens im Rahmen der gesamten, ebenfalls hypothetisch aufgefassten Wirklichkeit: die mythische Form der Darstellung entspricht dem hypothetischen Charakter, der nach Plato aller Wirklichkeitserkenntnis zukommt, wie die vorausgegangene Form des Dialogs der dialektischen Entwicklung des philosophischen Denkens entspricht. So erscheint die Seele im Hades als das mythische Bild für das unter dem Gesichtspunkt der Idee gesehene Leben innerhalb einer ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Idee gesehenen Wirklichkeit.

Zunächst gibt Sokrates in der Form einer phantastischen Darstellung der Erde, durch welche die Wanderung der Seele gehen soll, was er vergebens in des Anaxagoras Lehre vom νοῦς gesucht hatte, eine Darstellung der Wirklichkeit nach dem Prinzip des Besten, d. h. in ihrer angenommenen Vernunftgemässheit, aber nicht als ein gesichertes Wissen (ὡς ἀληθῆ 108 D), sondern als einen Glauben (ὡς πέπεισμαι 108 C, E), wie hier Plato alle hypothetische Erkenntnis der Wirklichkeit umschreibt.

Vor Allem die Annahme, dass in der Wirklichkeit die mathematische Form herrsche: als eine Kugel in der Mitte des Himmels erhalte sich die Erde durch ihre mathematisch vollkommene Lage und Gestalt ohne weitere Stütze im Gleichgewicht (109 A; vgl. dazu die Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des Anaxagoras 97 E, 99 B—C). Während wir, in Höhlungen der Erde wohnend, nur diese Abweichungen von ihrer vollkommenen Gestalt zu sehen vermögen, liege die ‚Erde selbst rein in reinem Himmel' (109 B); und könnten wir aus diesen Höhlungen mit dem Nebel und der Luft, die, als Niederschläge des reinen Äthers, dieselben ausfüllen und uns am richtigen Sehen verhindern, hinaufsteigen auf die Oberfläche und deren Glanz ertragen, so würden wir erkennen, dass jenes der wahre Himmel und das wahre Licht und die wahre Erde seien (109 E—110 A). Es ist eine ganz ähnliche symbolische Darstellung der Erkenntnis der Wirklichkeit vom

Digitized by Google

Standpunkt der Idee, wie sie Plato in dem Höhlenbild des ‚Staates' gibt.

Es folgt, als ein Mythus vorgetragen, den es sich wohl lohne anzuhören (110 B), die eigentliche Naturgeschichte: auch die Farben seien dort, auf der Erde selbst, reiner, als wir sie hier wahrnehmen, reiner sogar als die Grundfarben, welche die Maler gebrauchen (110 B—C); und rein seien dort die Steine (110 E), und von der gleichen Beschaffenheit die Formen der Pflanzenwelt, und Tiere und Menschen, die nicht so vergänglich seien, wie hier, in unserer wahrnehmbaren Wirklichkeit, Menschen von reinerer Erkenntnis als die unsrige und im eigentlichen Sinne den Göttern zugesellt: es ist wohl nicht zu viel hineingelegt, wenn man darin den Entwurf einer allgemeinen Formenlehre der Natur erblickt, von deren untersten bis zu den höchsten Erscheinungen aufsteigend.

Auf dieser Grundlage der allgemeinen Wirklichkeitserkenntnis baut sich weiter auf eine entsprechende Darstellung des Seelenlebens: man dürfte vielleicht von einer Formenlehre des Geistes sprechen. Die verschiedenen Höhlungen der Erde, an denen überall Menschen wohnen, wie die Griechen an dem Mittelmeer, vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles, ungleich an Tiefe und Aufgeschlossenheit und unterirdisch miteinander verbunden, so dass Ströme von Feuer, aber auch von schmutzigem Schlamm sich aus der einen Höhlung in die anderen ergiessen (111 C—E): sind das nicht Kulturkreise, die so gut wie der griechische in dem Leben der Menschheit auftreten, ihren geistigen Gehalt, aber auch ihren trüben Aberglauben einander überliefernd? Hinauf und hinunter, wie durch ein natürliches Hebewerk getrieben, flute die Bewegung, am tiefsten heruntersteigend in den Tartaros, um aus diesem wieder in veränderter Gestalt, entsprechend dem Boden, durch den sie hindurchgeht, auf die Oberfläche zu treten; denn diese Strömungen hätten keinen Grund, in dem sie versinken würden, sondern aufwärts führe nach beiden Seiten von der Mitte aus der Weg (112 A—E): ein Bild des geistigen Geschehens, in dem, wie in dem Kreislauf der Natur, nichts verloren geht, sondern Alles, wenn auch in neuer Form, wieder auftritt. Und doch erscheint die Geistesgeschichte nicht als ein ewiges Einerlei: die Ströme, die weitere und grössere Kulturkreise durchzogen haben (*μακροτέρους τόπους περιελθόντα καὶ πλείους*, 112 D), fallen viel tiefer in den

Digitized by Google

Tartaros hinein, als von wo sie hinaufgetrieben worden sind, andere nur um ein weniges tiefer: aber etwas tiefer, als wo sie entsprungen sind, dringen sie alle vor (*πάντα ὑποκάτω εἰσρεῖ τῆς ἐκροῆς*, 112 D). In allem Wandel der Geschichte gibt es also doch eine eindeutige Entwicklung — einen Fortschritt zu immer grösserer Vertiefung des geistigen Lebens.

Und endlich die letzte Betrachtung innerhalb des Mythus: die Wanderung der Seelen der Verstorbenen im Hades. Hier ist die Symbolik am wenigsten durchsichtig, aber die Beziehung auf verschiedene Formen der Erkenntnis, die den Charakter des geistigen Lebens bestimmen, scheint mir ausser Zweifel. Die Durchschnittsmenschen — wir kennen sie bereits als diejenigen, welche sich ohne Philosophie und Vernunft der gemeinen Tugend, die aus Gewohnheit und Übung entsteht, befleissigen (82 B) — kommen in den Acherusischen See, wo sie sich reinigen, ihre Vergehungen büssen und für das Gute, das sie getan haben, belohnt werden (113 D): es ist das allgemeine Bild des Lebens selbst, indem sich der Wert des Menschen erprobt, im Besonderen aber das Bild der Erfahrung, durch welche seine Meinungen (*δόξα*) geprüft, die falschen korrigiert und die richtigen bestätigt werden. Nur die Unverbesserlichen — wir denken an die Sophisten, die gar nicht den Willen haben, etwas zu erkennen (101 E) — werden für immer in den Tartaros gebannt; die aber sühnbare, wenn auch grosse Vergehen begangen haben, stürzen zwar auch in den Tartaros, können aber mit der Zeit, wenn sie sich genug um die von ihnen Vergewaltigten bemüht haben, auch in den Acherusischen See gelangen (113 E—114 B): so lange der gute Wille da ist, ist die Rückkehr von den grössten Irrtümern zur Erkenntnis der Wirklichkeit nicht ausgeschlossen.

Im Unterschied von allen diesen Durchschnittsmenschen und von den Unverbesserlichen entgehen die, welche sich durch heiliges Leben besonders ausgezeichnet haben — offenbar sind es diejenigen, welche sich von der Vernunft leiten lassen — allen diesen unterirdischen Stätten der Prüfung und kommen hinauf in reine Wohnungen über der Erde; diejenigen unter ihnen aber, welche sich genügend durch Philosophie gereinigt haben, leben in Zukunft ganz ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen, die zu beschreiben aber nicht leicht ist (114 B—C): die Vernunfterkenntnis

Digitized by Google

bedarf zwar der jeweiligen Bestätigung durch die Erfahrung nicht, von jener vollendeten Erkenntnis aber, welche vollständig von der Erfahrung losgelöst ist, und von welcher die Philosophen träumen, können wir uns keinen Begriff machen.

Aber auch schon jene Erkenntnis, welche Sokrates dargestellt hatte (*τούτων ὧν διεληλύθαμεν* 114 C), die auf der Voraussetzung der Idee aufgebaute Wirklichkeitserkenntnis, ist ein erstrebenswertes Ziel: *καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη*. Zwar dass es sich mit der Wirklichkeit gerade so verhalte, wie er es dargestellt habe, könne man durch die Vernunft nicht beweisen; dass es sich aber wenn auch nicht ganz so, doch ähnlich verhalte, das zu glauben dürfe man wohl wagen; denn schön sei dieses Wagnis; und solches müsse man sich zur eigenen Beschwörung sagen, und dazu sei auch sein ‚Mythus' bestimmt (114 D): dass die Wirklichkeit unter der Voraussetzung der Idee sich erfassen lasse, das ist der philosophische Glaube des Sokrates; und mit dem Bekenntnis dieses Glaubens an die Vernünftigkeit des Wirklichen schliesst jene philosophische Beschwörung des Zweifels, die er den üblichen Beschwörungen der Todesfurcht entgegensetzt (vgl. 77 E).

Die theoretische Rechtfertigung der Philosophie ist damit vollendet. Es folgt die bekannte Darstellung der letzten Augenblicke des Sokrates, die Darstellung des Philosophen, in dem der Glaube an die Vernünftigkeit der Wirklichkeit lebendig geworden ist und der darum auch dem eigenen Tode gegenüber die vollkommene, aus ungeteilter Hingabe an objektive Erkenntnis entspringende Sachlichkeit bewahrt: die Rechtfertigung der Philosophie durch das Leben. Und in dieser letzten Darstellung findet auch die Seelenlehre Platos ihren Abschluss: die Idee des Lebens, welche die erste Betrachtung des II. Teiles des Werkes in einem philosophischen Dialog deduziert, und auf deren Grundlage der darauf folgende ‚Mythus' das wirkliche Leben in seinen verschiedenen Formen dargestellt hatte, tritt lebendig hervor in der Persönlichkeit des Philosophen, deren Erfassen aber nicht mehr Sache des Philosophen ist noch die des Psychologen, sondern nur dem darstellenden Künstler gelingt. Und indem nun der Künstler Plato dem Philosophen die Feder aus der Hand nimmt, schliesst sich der Ring des ganzen Dialogs, der, vom individuellen Leben ausgehend, aufgestiegen war zur Idee als

Digitized by Google

des Lebens höchstem Gehalt, um von der Idee wieder herabzusteigen zum individuellen Leben als der deutlichsten Offenbarung der Idee. Was aber diese geschlossene Einheit zusammenhält ist Platos Gedanke von der Idee des Lebens oder, wie er das Gleiche bildlich ausdrückt, von der unsterblichen Seele.

Das ist also das Ergebnis unserer Interpretation von Platos ‚Phädon': ein Bild für die Idee des Lebens ist die Unsterblichkeit der Seele; und zwar nicht ein Bild, das den Gedanken veranschaulicht, das uns sagt, was Plato unter der Idee des Lebens versteht, sondern vielmehr ein Bild, das erst durch den ihm untergelegten Gedanken für Plato einen Sinn gewinnt; denn abgesehen von der symbolischen Deutung ist die unsterbliche Seele für Plato ein Unding. Nicht das Bild macht den Gedanken klar, sondern der Gedanke erfüllt erst eine gangbare, aber für Plato sinnleere oder gar sinnwidrige Vorstellung mit neuem Sinn.

Das ist Platos Bildlichkeit. Was allen seinen Bildern erst ihr Leben gibt, ist die Idee. Man versteht Plato auch als Künstler nicht, wenn man seine Philosophie nicht kennt.

Wie die Unsterblichkeit der Seele, so sind für Plato auch die Schöpfung der Welt (‚Timäus'), und der Eros, und die Mania, und der Rausch und selbst die Politik solche Bilder, denen allen sinnerfüllend zugrunde liegt die platonische Ideenlehre. Alle diese Bilder müssen erst ihrer landläufigen Bedeutung entledigt und im Sinne der platonischen Philosophie umgedeutet werden, wenn Bild und Gedanke einander entsprechen sollen; in ihrer landläufigen Bedeutung genommen, stehen sie im direkten Gegensatz zu der philosophischen Idee, welche Plato ihnen unterlegt. Und darin, dass sie bei Plato das Bild meistert, offenbart sich — rein künstlerisch — die Macht der Idee.

Warum aber, könnte man vielleicht fragen, braucht Plato überhaupt Bilder, wenn doch für ihn die reine Idee, die direkt überhaupt nicht veranschaulicht werden kann, so im Vordergrund des Interesses steht? Zunächst weil er ein Künstler ist, und es zur Darstellung der Idee keine geeignetere künstlerische Form gibt, als die Ironie, als jenes Spiel mit der Wirklichkeit, das ohne die Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit aufzuheben doch von der Wirklichkeit auf die Idee hinweist. Dann aber auch, weil dieses Spiel mit dem Gegen-

Digitized by Google

stand, diese Umdeutung landläufiger Begriffe im Sinne seiner Philosophie, in dieser selbst einen Grund hat: der Aufstieg von dem Standpunkt der *πολλοί* zu dem der Ideenlehre ist dieser gegenüber nicht etwas Äusserliches und Zufälliges, sondern es offenbart ihr eigentliches Wesen, die dialektische Bewegung der Idee.

Und eine weitere Frage, die sich unserer Auffassung Platos und insbesondere seines ‚Phädon' entgegenstellt: wenn der Sinn aller platonischen Bilder so einheitlich und so eindeutig ist, warum sind die Interpreten so oft bei ihrer Deutung auf halbem Wege stehen geblieben, und haben sie, was für Plato noch Bild ist, für die Sache selbst genommen? Und warum ist diese Missdeutung besonders in bezug auf den Unsterblichkeitsgedanken des ‚Phädon' so allgemein, dass es ein Wagnis bedeutet, ihr entgegenzutreten?

Da erscheint es als eine Tragik der Geschichte, dass gerade die Vollkommenheit der platonischen Darstellung ihrem richtigen Verständnis im Wege stand. Die Bilder sind so vollendet dargestellt, dass man nur zu leicht dabei stehen bleibt, ohne dahinter eine tiefere Bedeutung zu suchen. Und um den Unsterblichkeitsgedanken in Platos ‚Phädon' als ein Bild zu verstehen, ist man zu sehr gebunden durch den Einfluss, den dieses Werk — gegen seine eigentliche Tendenz — auf die Bildung des philosophischen Seelenbegriffs der Neuzeit ausgeübt hat. Als sich die Scholastik anschickte ihren Seelenbegriff, der nicht theoretischen, sondern sittlich-religiösen Ursprungs ist, in philosophische Form zu fassen, brachte es die Autorität Platos mit sich, dass man seine Idee des Lebens, statt als Umdeutung des griechischen Unsterblichkeitsgedankens, als Beweis des neuen Unsterblichkeitsglaubens nahm; das identische Subjekt der Erkenntnis wurde als unvergängliche Substanz aufgefasst, es entstanden — zum Teil unter wörtlicher Anlehnung an den ‚Phädon' (c. XXV) — die bekannten Paralogismen der reinen Vernunft; und damit war das Schicksal der Phädon-Interpretation für Jahrhunderte besiegelt. Erst mit Kants Kritik der Paralogismen konnte Platos Begriff der Seele als der Idee des Lebens wieder zur Geltung kommen und war damit das Haupthindernis zu einem richtigen Verständnis des ‚Phädon' aus dem Weg geräumt.

Bern. Anna Tumarkin.

Digitized by Google

POLYBIOS HIST. X 21 § 2—8[1])

Polybios eröffnete die Ausführungen über Philopoimen mit einer technischen Vorbemerkung (X 21 § 2—8 = Exc. hist. iussu imp. Constantini Porphyrogeniti conf. II 2 p. 121, 18—122, 17 Roos), in der er den literarischen Charakter des anschliessenden Berichtes bestimmte, nicht ohne dass er dabei einige Grundfragen der Geschichtsschreibung und der Lobrede berührte. Durch diese Zeugnisse für die rhetorische Kunstlehre aus der Schulzeit des Polybios ist jene Vorbemerkung nicht weniger wertvoll, als durch die Richtlinien, die sie für die Beurteilung der Geschichtsschreibung des Polybios selbst gibt. Polybios sagt: (§ 2 p. 121, 18) *τοῦ δὲ καιροῦ τοῦ κατὰ τὴν διήγησιν ἐφεστακότος ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῶν Φιλοποίμενος πράξεων*, (l. 20) *καθήκειν ἡγούμεθα, καθάπερ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀξιολόγων* (21) *ἀνδρῶν τὰς ἑκάστων ἀγωγὰς καὶ φύσεις ἐπειράθημεν ὑποδεικνύναι*, (22) *καὶ περὶ τούτου ποιῆσαι τὸ παραπλήσιον*. (§ 3) *καὶ γὰρ ἄτοπον τὰς* (23) *μὲν τῶν πόλεων κτίσεις τοὺς συγγραφέας, καὶ πότε καὶ πῶς καὶ* (24) *διὰ τίνων ἐκτίσθησαν, ἔτι δὲ τὰς διαθέσεις καὶ περιστάσεις μετ'* (25) *ἀποδείξεως ἐξαγγέλλειν, τὰς δὲ τῶν τὰ ὅλα χειρισάντων ἀνδρῶν* (26) *ἀγωγὰς καὶ ζήλους παρασιωπᾶν, καὶ ταῦτα τῆς χρείας μεγάλην* (27) *ἐχούσης τὴν διαφοράν*· (§ 4) *ὅσῳ γὰρ ἄν τις καὶ ζηλῶσαι καὶ μιμήσα-*(122, 1)*σθαι δυνηθείη μᾶλλον τοὺς ἐμψύχους*[2]) *ἄνδρας τῶν ἀψύχων κατα-*(2)*σκευασμάτων, τοσούτῳ καὶ τὸν περὶ αὐτῶν λόγον διαφέρειν εἰκὸς* (3) *<πρὸς> ἐπανόρθωσιν τῶν ἀκουόντων*. (§ 5) *εἰ μὲν οὖν μὴ κατ' ἰδίαν ἐπε-*

[1]) Nur flüchtig behandeln diese Stelle: Fr. Leo, Die griech.-röm. Biographie, Leipzig 1901, S. 227. 244. — R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz., Leipzig 1906, S. 86, 1. — G. Reichel, Quaest. progymnasmaticae, Diss. Leipzig 1909, S. 82, 2. — P. Scheller, De hellenistica hist. conscribendae arte, Diss. Leipzig 1911, S. 50. 76.

[2]) *ἐμψύχους* Schweighäuser] *εὐψύχους* cod. Peiresc.

Digitized by Google

(4) *ποιήμεθα τὴν περὶ αὐτοῦ σύνταξιν, ἐν ᾗ διεσαφοῦμεν καὶ τίς ἦν* (5) *καὶ τίνων καὶ τίσιν ἀγωγαῖς ἐχρήσατο νέος ὤν, ἀναγκαῖον ἦν ὑπὲρ* (6) *ἑκάστου τῶν προειρημένων φέρειν ἀπολογισμόν·* (§ 6) *ἐπεὶ δὲ πρότερον* (7) *ἐν τρισὶ βιβλίοις ἐκτὸς ταύτης τῆς συντάξεως τὸν ὑπὲρ αὐτοῦ* (8) *πεποιήμεθα λόγον, τήν τε παιδικὴν ἀγωγὴν διασαφοῦντες καὶ τὰς* (9) *ἐπιφανεστάτας πράξεις,* (§ 7) *δῆλον ὡς ἐν τῇ νῦν ἐξηγήσει πρέπον ἂν* (10) *εἴη τῆς μὲν νεωτερικῆς ἀγωγῆς καὶ τῶν νεωτερικῶν ζήλων κατὰ* (11) *μέρος ἀφελεῖν, τοῖς δὲ κατὰ τὴν ἀκμὴν αὐτοῦ κεφαλαιωδῶς ἐκεῖ* (12) *δεδηλωμένοις ἔργοις προσθεῖναι καὶ κατὰ μέρος, ἵνα τὸ πρέπον* (13) *ἑκατέρᾳ τῶν συντάξεων τηρῶμεν.* (§ 8) *ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνος ὁ τόπος,* (14) *ὑπάρχων ἐγκωμιαστικός, ἀπῄτει τὸν κεφαλαιώδη καὶ μετ' αὐξήσεως* (15) *τῶν πράξεων ἀπολογισμόν, οὕτως ὁ τῆς ἱστορίας, κοινὸς ὢν ἐπαί-*(16)*νου καὶ ψόγου, ζητεῖ τὸν ἀληθῆ καὶ τὸν μετὰ ἀποδείξεως καὶ τῶν* (17) *ἑκάστοις παρεπομένων συλλογισμῶν.*

Da die Überlieferung, sowie das grammatische Verständnis dieser *προθεωρία* — um ein später bezeugtes rhetorisches Kunstwort zu gebrauchen — keinen Anstand bietet, auch ihre Kunstform zu Erörterungen nicht Anlass gibt, so wende ich mich unverweilt der Ausdeutung ihres Gedankengehaltes zu.

Folgende Abschnitte lassen sich in ihr beobachten:

§ 2 Forderung der enkomiastischen Kunstform für jede geschichtliche Darstellung eines bedeutenden Mannes.

§ 3—4 Begründung dieser Kunstforderung.

§ 5—8 Folgerungen daraus für die anschliessende Behandlung Philopoimens.

Zunächst (§ 2) erhebt also Polybios die Forderung: dem Geschichtsschreiber (*συγγραφεύς*), der die Taten (*πράξεις*) von nennenswerten, d. i. bedeutenden Männern (*ἀξιόλογοι ἄνδρες*, vgl. *τὰ ὅλα χειρίσαντες* 121,25) erzählt, obliegt es (*καθήκειν*), auch deren Erziehung (*ἀγωγή*) und Veranlagung (*φύσις*) darzustellen. Aus dieser Forderung ergibt sich:

1. Nicht von jeder Person, die im Geschichtsberichte auftaucht, sondern nur von den bedeutenden Persönlichkeiten muss auch Erziehung und Veranlagung dargelegt werden.

2. *Ἀξιόλογοι ἄνδρες* sind diejenigen, die entsprechende *πράξεις* im Guten oder Bösen aufzuweisen haben; vgl. Hist. XV 34—36. Reichel p. 83. Der bedeutende Mann ist also aus

Digitized by Google

seinen Taten erkennbar, wie Aristoteles (Rhet. I 9 p. 1367 b 31) sagt: *τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεως ἐστίν.*

3. Da das Vorhandensein und die Darstellung der Taten die Behandlung der beiden anderen von Polybios genannten Kapitel notwendig nach sich zieht, so sind die *πράξεις* das entscheidende Hauptstück in jener ausführlichen Behandlung eines bedeutenden Mannes. Es sei schon hier darauf hingewiesen, dass Aristoteles (Rhet. I 9 p. 1367 b 28—31) und nach ihm die meisten der uns bekannten Kunstlehrer (z. B. Hermog. 16, 10 R. — Aphthon. Rhet. gr. I 87, 13 W. — Geometr. Rhet. II 432, 20 W.) die *πράξεις* als das wichtigste Kapitel der Lobrede bezeichneten.

4. Da die *πράξεις*, wie gesagt, das wichtigste *κεφάλαιον* des *ἐγκώμιον* sind und da auch *ἀγωγή* mit *φύσις* wichtige Kapitel der Lobrede darstellen, so hat Polybios mit der Forderung nach den drei genannten Hauptstücken für die Geschichtserzählung von bedeutenden Männern ausgesprochen, dass diese Erzählung in der rhetorischen Form der Lobrede erfolgen muss.

5. *Ἀγωγή* und *φύσις* sind zweifellos identisch mit den gleichnamigen Kapiteln der Lobrede, die in gleicher Reihenfolge Hermogenes 16, 3 ff. R. und als *παιδεία* (= *ἀγωγή*) und *φύσις τῆς ψυχῆς* Menandros *Περὶ βασιλικοῦ* p. 98 § 15 B. anführen. Unter *ἀγωγή* = *παιδεία* ist nach diesen Technikern die Erziehung und Bildung zu verstehen, die der gelobte Mann in seiner Jugend erhielt. In diesem Sinne bezeichnet denn auch Polybios unten dies Kapitel genauer: 122, 5 *τίσιν ἀγωγαῖς ἐχρήσατο νέος ὤν*; 122, 8 *τήν τε παιδικὴν ἀγωγήν*; 122, 10 *τῆς ... νεωτερικῆς ἀγωγῆς*. Unter *φύσις ψυχῆς καὶ σώματος* werden von Hermogenes 16, 4 hervorragende Seelen- und Körpereigenschaften verstanden, dementsprechend unter *φύσις ψυχῆς* von Menandros besondere seelische Qualitäten, z. B. Wissbegierde, Scharfsinn, Eifer zu den Wissenschaften, leichte Fassungsgabe u. dgl. Menandros verbindet die Schilderung der *φύσις τοῦ σώματος* sinngemäss enge mit derjenigen der körperlichen Aufzucht, die der *φύσις τῆς ψυχῆς* mit der der Erziehung, während Hermogenes ordnet: *τροφή, ἀγωγή, φύσις*. Der Lehrer des Polybios dürfte der Anordnung des Menandros näher gestanden sein, wie aus späteren Stellen geschlossen werden kann.

Digitized by Google

6. Die drei in § 2 genannten Kapitel stehen für das Ganze der Lobrede; sie ist so hinlänglich gekennzeichnet. Die Anordnung der Kapitel in der Lobrede ist wohl eine feste — sie folgt dem Entwicklungsgange des menschlichen Lebens, vgl. z. B. Alexanderrhetorik c. 35; Emporius Rhet. l. m. 567, 25; Doxapatr. Rhet. gr. II 423, 23. 429, 21. 433, 5 —, die Zahl derselben ist aber nicht in gleicher Weise unveränderlich. Nicht jeder Fall bietet ja Anhaltspunkte (*ἀφορμαί* = *τόποι*) zur Bearbeitung eines jeden *κεφάλαιον*. Nur einzelne *κεφάλαια* sind unentbehrlich, in erster Linie die *πράξεις*; von den übrigen sind *γένος*, *ἀγωγή* und *ἐπιτηδεύματα* die wichtigsten[1]). *Ἀγωγή* und *πράξεις* nennt nun Polybios p. 121, 19 u. 21. 122, 8 f.; *γένος* und *ἐπιτηδεύματα*: 121, 25 *τὰς ... τῶν ... ἀνδρῶν ἀγωγὰς καὶ ζήλους*. 122, 10 *τῆς ... νεωτερικῆς ἀγωγῆς καὶ τῶν νεωτερικῶν ζήλων*. 122, 4 *τίς ἦν καὶ τίνων καὶ τίσιν ἀγωγαῖς ἐχρήσατο νέος ὤν*.

7. *Τίς ἦν* weist wohl auf die nächsten Personalien des bedeutenden Mannes, also auf Namen, Herkunfts- und Abstammungsangabe, kaum auf ein *προοίμιον ab eius persona de quo loquemur* (Auct. ad H. III 11; Menandros p. 96 § 5 B.).

8. Mit *τίνων* (*ἦν*) ‚von wem er stammte' ist unzweideutig auf die *κεφάλαια* angespielt, die Aphthonios (Rhet. I 87, 10 W.) unter *γένος* zusammenfasste und die das Lob auf Grund der Volkszugehörigkeit (*ἔθνος*), Vaterstadt (*πατρίς*), Vorfahren (*πρόγονοι*), Eltern (*πατέρες*) enthalten; vgl. auch Hermog. 15, 18; Nikol. 50, 14 F.; Menandr. p. 96 § 7—12 B.

9. Die *νεωτερικοὶ ζῆλοι* sind die *ἐπιτηδεύματα* unserer Theoretiker. Geometres Rhet. II 430, 13 W. definiert *ἐπιτήδευμα* als dasjenige, *ὅπερ μᾶλλον ὧν ἔμαθεν ἐζήλωσε καὶ εἰς ὃ ἅπαν τὸ φιλότιμον ἔτρεψεν, ὥσπερ Ἀριστοτέλης μὲν μᾶλλον ὧν μεμάθηκε τὴν φιλοσοφίαν ἐζήλωσεν, Ὅμηρος δὲ τὴν ποιητικήν, ὁ δὲ Ἑρμογένης τὴν ῥητορικήν*, also was man mehr als das, was man nur lernte, betrieb, d. h. was man ‚studierte' und worauf man seinen ganzen Ehrgeiz wendete. *Τέχνη* ist dagegen nach Geometres (430, 12) der Lehrgegenstand. Aristoteles hat z. B. die Rhetorik gelernt, die Philosophie mit Eifer verfolgt. Danach könnte man *ἐπιτήδευμα* am besten mit Berufsfach wiedergeben. In diesem Sinne wurden auch im Lehrbetriebe, gewiss

[1]) Theodore Chalon Burgess, Epideictic literature, Chicago 1902, p. 122, fügt noch *γένεσις* bei.

Digitized by Google

nicht erst der Neuplatoniker, *ζηλωτής* und *ἀκροατής* unterschieden. Da die letzte ‚hellenische' Kulturschichte die des Neuplatonismus war und wir ausser den Werken der Neuplatoniker selbst nichts Antikes besitzen, was nicht sie für sich auslasen, pflegten und so ihren Nachfolgern hinterliessen, so reichen unsere Belege eben nicht über die neuplatonische Tradition zurück: Porphyr. V. Pl. c. 7 p. 9, 23 M. *ἔσχε δὲ ἀκροατὰς μὲν πλείους, ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας Ἀμέλιόν τε κτλ.* — Marinos Pr. p. 170, 2 B² *πολλοὶ γὰρ αὐτῷ πολλαχόθεν ἐφοίτησαν, οἱ μὲν ἐπὶ ἀκροάσει μόνον ψιλῇ, οἱ δὲ καὶ ζηλωταὶ καὶ διὰ φιλοσοφίαν αὐτῷ συσχολάσαντες.* Mit der Kennzeichnung der *ἐπιτηδεύματα* durch Geometres, die den von Polybios gebrauchten Ausdruck vollkommen erklärt, stimmen manche ältere Techniker deutlich überein, z. B. Hermogenes 16, 8, der *ἐπιτήδευμα* den Lebensberuf nannte, den jemand ergriff, z. B. den des Philosophen, Redners, Kriegers, so dass die *πράξεις* dann das in diesem Berufe Geleistete sind. Weniger genau betrachtet Nikolaos 52, 10 als *ἐπιτήδευμα*, was einer in jungen Jahren betrieb, z. B. wenn er die Beredsamkeit oder Dichtkunst oder dgl. pflegte. Letzten Endes erweist sich die Auffassung des Geometres aber als stoisch: Stob. II 73, 10 ff. W. *φασὶ δὲ καὶ τῶν ἐν ἕξει ἀγαθῶν εἶναι καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καλούμενα, οἷον φιλομουσίαν, φιλογραμματίαν, φιλογεωμετρίαν καὶ τὰ παραπλήσια.*

10. P. 121, 21 erwähnt Polybios nach der *ἀγωγή* die *φύσις*; 121, 26 zählt er auf *ἀγωγαί, ζῆλοι*; 122, 10 ff. *νεωτερικὴ ἀγωγή, νεωτερικοὶ ζῆλοι, κατὰ τὴν ἀκμὴν ἔργα* (= *πράξεις*); 122, 8 f. *παιδικὴ ἀγωγή, ἐπιφανέσταται πράξεις.* Die *φύσις* betrachtete der Lehrer des Polybios wohl als einen der *ἀγωγή* immanenten Teil, so wie Menandros p. 98 § 15. Polybios verzichtete daher meist auf ihre ausdrückliche Anführung. Die Übergehung der *ζῆλοι* p. 122, 8 ist darauf zurückzuführen, dass er hier die zwei Hauptteile des Lebens und seiner Beschreibung, nämlich Jugend und Mannesalter, einander gegenüberstellen wollte und zur Kennzeichnung der Jugend die *ἀγωγή* wählte. Die Reihenfolge der Kapitel deckt sich an allen Stellen der *προθεωρία* des Polybios mit derjenigen in der übrigen Kunstlehre.

Die Forderung, dass die bedeutenden Männer in der Geschichtsschreibung nach den Hauptstücken der Lobrede

Digitized by Google

geschildert werden müssen, begründet Polybios zunächst (§ 3) damit, dass die Geschichtsschreiber ja auch von den Städten Gründung (*κτίσις*), Verfassung (*διάθεσις*) und äussere Umstände (*περίστασις*) unter Beweis vermelden und es somit töricht wäre, wenn man von denen, die das Ganze regierten, *ἀγωγαί* und *ζῆλοι* verschwiege. Daraus ergibt sich,

11. dass zur Zeit des Polybios in der Geschichte auch die Städte in der Form der Lobrede behandelt worden sind;

12. dass für den Techniker des Polybios sich die *κεφάλαια* im Städte- und im Menschenlobe entsprechen. Von unseren Zeugen für das Städtelob bemerken dies ausdrücklich Quintilian. III 7, 26; Hermogenes 18, 8; Genethlios p. 46 § 1 B.; Doxapatres Rhet. II 431, 24 W. Unzweifelhaft zu erkennen ist diese Analogie noch aus Menandros p. 79 § 26 B.; Ps. Dionys. *Περὶ τ. πανηγυρ.* 3 p. 257, 7 UR[1]).

13. Polybios führt p. 121, 23 vom Städtelobe die Kapitel *κτίσις, διάθεσις, περίστασις* an, vom Menschenlobe nur *ἀγωγή* und *ζῆλοι*. Er unterlässt es, einzelne dieser Kapitel hüben und drüben auf einander zu beziehen; er will ja nur zum Ausdrucke bringen, dass auf beiden Seiten gleichartige Hauptstücke vorliegen, nicht ausführen, wie sie sich entsprechen. So blieb im § 3 das Kapitel *κτίσις* ohne Entsprechung beim Menschenlob. Dass das Gegenstück dem Kreise des *γένος* oder der *γένεσις* angehört, lehren andere Techniker: Quintil. III 7, 26 *pro parente* (= *πατέρες* oder *προγονοι*) *est conditor* (*οἰκιστής*); Hermogenes 18, 9: *ἐροῖς γὰρ καὶ περὶ γένους, ὅτι αὐτόχθονες* (nämlich die *οἰκήσαντες* vgl. Genethlios p. 54 § 4); Genethlios p. 53 § 1; *δεύτερος δ' ἂν εἴη τόπος ὁ τοῦ γένους καλούμενος· διαιρεῖται δὲ εἰς οἰκιστάς, εἰς τοὺς οἰκήσαντας, εἰς τὸν χρόνον, εἰς τὰς μεταβολάς, εἰς τὰς αἰτίας ἀφ' ὧν αἱ πόλεις οἰκοῦνται.* Ps. Dionys. 257, 7: *περὶ γενέσεως· ἐν ᾧ τίς ὁ κτίστης θεὸς ἢ ἥρως κτλ.* Bei Genethlios, von dem uns die eingehendste Lehre über das Städtelob verblieben ist, wird, wie die obige Anführung zeigte, das *γένος* in fünf Topen geteilt, von denen drei auch bei Polybios (§ 3) erscheinen; der erste polybianische Gesichtspunkt (121, 23 *πότε*) entspricht dem dritten des Genethlios (p. 54 § 7—9 *χρόνος*). In ihm wird nach Genethlios das Lob von der

[1]) Nicht kenntlich wird die Entsprechung somit nur beim Anonymus Rhet. l. m. 587, 19 ff.

Digitized by Google

Gründungszeit der Stadt genommen, die z. B. vor oder nach der Entstehung der Sterne, vor oder nach der deukalionischen Flut gegründet sein konnte u. s. f. Dem zweiten *τόπος* des Polybios (121, 23 *πῶς*) entspricht der vierte des Genethlios (p. 55 § 10—19 *μεταβολαί*). In diesem *τόπος* wird aus den verschiedenen Veränderungen, die bei der Gründung einer Stadt vorgehen, das Lob genommen: die Stadt ist ja entweder durch Kolonisation (Pflanzstadt), oder durch Zusammensiedlung, oder durch Umsiedlung der Bevölkerung von einem Orte zum anderen (Völkerwanderung) entstanden; oder sie wurde nur vergrössert, z. B. von Kaisern aus Flecken zu Städten erhoben, oder endlich ganz ohne alle Anknüpfung an Bestehendes neu gegründet. Der von Polybios an letzter Stelle genannte Gesichtspunkt, nämlich *διὰ τίνων ἐκτίσθησαν* (121, 24) entspricht dem ersten *τόπος* des Genethlios (p. 53 § 2—3 *οἰκιστής*), in dem das Lob vom Gründer genommen wird, der entweder Gott, Halbgott oder Mensch und da wieder je nach seinen Glücksumständen Feldherr, König oder Privatmann sein konnte. Dieser *τόπος* wird sonst sinngemäss immer an erster Stelle genannt. Polybios hat also nur ein paar *τόποι* beispielsweise hingeworfen, durchaus nicht alle, die er gekannt hat, aufzählen wollen.

14. Schwieriger ist die Identifikation des von Polybios durch *ἔτι δέ* (p. 121, 24) von der *κτίσις* abgerückten Hauptstückes *διαθέσεις καὶ περιστάσεις*. — Unter *διάθεσις* glaube ich die Regierungsform der Stadt verstehen zu müssen (Königtum, Herrschaft der Besten, des Volkes). Genethlios p. 60 § 1 rechnet sie (*τῆς πολιτείας κατάστασις*) zu den *ἐπιτηδεύματα* d. i. *ζῆλοι*. Bei Hermogenes (18, 12 *ποδαπὴ τοὺς τρόπους ἡ πόλις*) entspricht die Regierungsform der *φύσις ψυχῆς* im Menschenlobe. Ist dem auch bei Polybios so, so müssen seine *περιστάσεις* die äussere Verfassung der Stadt darstellen, die Hermogenes 18, 13 *κατασκευή* nennt und der *φύσις τοῦ σώματος* entsprechen lässt. Darunter ist der Schmuck der Stadt durch religiöse und Profanbauten, öffentliche, wie private (vgl. Ps. Dionys. 257, 13) u. dgl. zu verstehen. So [illegible] auch diese zwei Kapitel nur ungefähr mit der *ἀγωγή* [illegible]henlobes zusammen.

Der zweite Grund, warum Polybios fü[illegible]e geschichtliche Betrachtung der führenden Männer die Einhaltung der

Digitized by Google

Kapitel der Lobrede verlangt, erscheint als Steigerung des ersten. Zunächst hatte er die Form der Lobrede für die Regierenden gefordert, weil auch die Städte, als die Regierten, in jener Form geschichtlich behandelt würden. Nun (§ 4) fügt er bei, dass auch der Nutzen, den eine solche ausgearbeitete Darstellung von Menschen für den Hörer bietet, ein ganz anderer sei, als der aus einer analog bearbeiteten Stadtgeschichte erwachsende. Denn um wieviel mehr man wohl beseelten Menschen, als unbeseelten Bauwerken nachzustreben und sie nachzuahmen vermöchte, um soviel unterscheidet sich offenbar auch ihre Darstellung für die Besserung der Zuhörer; d. h. die Stadtgeschichte kann nur als Symbol, die Geschichte der Führer aber direkt einwirken. Die unmittelbare Wirkung ist zweifellos die stärkere.

15. Da man die durch den Gegensatz zu *ἀψύχων* geforderte Konjektur Schweighäusers *ἐμψύχους* (p. 122, 1) annehmen wird, so gewinnt man für den Kunstlehrer des Polybios eine Haupteinteilung der Lobrede nach den gelobten Gegenständen. Wenngleich die Spuren einer solchen Einteilung bei den meisten Technikern der Lobrede sichtbar sind, so blieben uns doch nur zwei ausgeführte Einteilungen erhalten, die eine bei Genethlios p. 30 ff. § 2—4[1]), die aber zum Vergleiche mit dem Lehrer des Polybios nicht in Frage kommt. Es wurde nämlich in ihr versäumt, die Unterscheidung der Gegenstände des Lobes in *ἔμψυχα* und *ἄψυχα* gehörigen Ortes einzusetzen. Genethlios teilt nämlich ein:

ἐπιδεικτικά { *ἐγκώμιον* { *εἰς θνητά* { *περὶ ζῷον* { (weiter folg. Reihen) / *περὶ πόλεις* } } / *εἰς θεούς = ὕμνοι* } / *ψόγος* { *περὶ ἄλογον* { *περὶ χερσαῖα* { *περὶ πεζά* / *περὶ πτηνά* } / *περὶ ἔνυδρα* } / *περὶ λογικόν* (= *ἄνθρωπον*) }

Dann heisst es: *ἔφ' ἅπασι δὲ τούτοις ἑξῆς ἀνθέων καὶ φυτῶν* ⟨*εἴδη*⟩ *μέτιμ*[illegible] (vgl. 332, 2), *ἀπὸ τῶν ἐμψύχων ἐπὶ τὰ ἄψυχα* ⟨*κατο*[illegible] (vgl. 332, 29). Nicht erst bei der Behandlung d[illegible]en- und Pflanzenarten steigt er aber vom Beseelten z[illegible] beseelten nieder, sondern schon bei den Städten

[1]) Vgl. C. Prantl, Gesch. der Logik im Abendl. I 424, 69.

Digitized by Google

ist es geschehen, so dass er das Sterbliche in Unbeseeltes und Beseeltes einzuteilen gehabt hätte. Diese Unterscheidung fand aber Genethlios bei seinem Lehrer wahrscheinlich nicht vor, weshalb er zu seiner Einteilung Anhänge machen musste, um das Lob der unbeseelten unkörperlichen und körperlichen Gegenstände in die Rubriken der gegebenen Einteilung nachträglich unterzubringen. Wie die Einteilung der Gegenstände des Lobes beim Techniker des Polybios zu denken ist, zeigt vielmehr Geometres, Rhet. Gr. II 418, 3—8:

ἐγκώμιον εἰς
- ἔμψυχον
  - ἀνθρώπους
  - ἄλογα
- ἄψυχον
  - ἀσώματα, z. B. Zeiten, Verrichtungen.
  - σώματα, z. B. Waffen, Bäume, Buchten, Länder, Städte.

Die Götter fehlen hier im Sinne der aristotelischen Lehre. Ihr zufolge erlangen sie, über das Lob erhaben, Preis (μακαρισμός); vgl. Aristot. Eth. Nic. I 12 p. 1101 b 21; Rhet. I 9 p. 1367 b 33 und dazu Stephan. Comm. Aristot. gr. XXI 2 p. 282, 19 R. Diesen Gedankengang und die auf denselben gegründete Einteilung des Geometres darf man — glaube ich — auch für den Techniker des Polybios annehmen.

16. Der Nutzen, den Polybios durch die enkomiastische Bearbeitung des Lebens der bedeutenden Männer bewirken will, besteht — wie er deutlich ausspricht — darin, ebensolche Taten und Männer hervorzubringen[1]). Er ist also ein politischer. Dieser Nutzen ist überhaupt das Hauptziel der Geschichtsschreibung des Polybios[2]), die man unter Berücksichtigung seiner theoretischen Äusserungen[3]) folgendermassen definieren könnte: Die Geschichte ist ein wahrheitsgetreuer und begründender Bericht über öffentliche Begebenheiten in Wort und Tat, zum Zwecke sowohl vorübergehender Ergötzung für die Gegenwart, als insbesondere dauernden Nutzens des Hörers für die Zukunft durch paradigmatische Belehrung. —

---

[1]) Richtig bemerkt von Scheller S. 76.

[2]) Scheller S. 72.

[3]) Ich habe darüber in einer ungedruckten Abhandlung über die Geschichtstheorie des Polybios gesprochen. Die Merkmale der Definition ergeben sich aber schon aus den folgenden Hauptstellen: II 56, 11. XII 25 b. III 31, 12—13. XXXVIII 6, 3—8. XV 34—36. I 14, 3 ff.

Digitized by Google

Somit rechnet Polybios die Behandlung einzelner Persönlichkeiten in enkomiastischer Form zur Geschichte.

Für seine gegenwärtige Darstellung des Philopoimen zieht nun Polybios aus dem Gesagten die nachstehenden Folgerungen:

17. Die Form des *ἐγκώμιον* muss eingehalten, also von allen wichtigen Hauptstücken desselben muss Rechenschaft gegeben werden in jeder Geschichtsdarstellung, die einen bedeutenden Mann zum Gegenstande hat, sei es, dass diese Darstellung a) sich auf den einen bedeutenden Mann beschränkt (122, 3 *κατ' ἰδίαν σύνταξις*); sei es, dass sie b) jenen Mann in einem allgemeinen Zusammenhange (*καθόλου πράξεων σύνταξις*)[1]) behandelt (§ 5).

18. Da Polybios aber schon eine den Kapiteln der Lobrede folgende Sonderdarstellung des Philopoimen in drei Büchern früher veröffentlicht hatte (§ 6), so kann er bei seiner Neubehandlung des Gegenstandes im Zuge der Gesamtgeschichte die ältere Darstellung voraussetzen, also ihren Inhalt summarisch wiedergeben und nur diejenigen Kapitel besonders ausarbeiten, die in der *κατ' ἰδίαν σύνταξις* gegenüber der *καθόλου πράξεων σύνταξις* zurücktreten mussten. Um jene Kapitel zu bezeichnen und um über die Absicht der Neubearbeitung aufzuklären, entwickelt Polybios § 7—8 den Unterschied zwischen der Behandlung desselben Gegenstandes in der *κατ' ἰδίαν σύνταξις* und in der *καθόλου πράξεων σύνταξις*. Die *κατ' ἰδίαν σύνταξις* ist nun im Falle, dass ein bedeutender Mensch ihr Gegenstand ist, das *ἐγκώμιον* (122, 13), die *καθόλου πράξεων σύνταξις* die *ἱστορία* (122, 15). Polybios macht nun folgenden Unterschied zwischen *ἐγκώμιον* und *ἱστορία*: das *ἐγκώμιον* bearbeitet die *πράξεις* anders, als die *ἱστορία*.

19. Das *ἐγκώμιον* behandelt a) von den Taten aus der Blütezeit des gelobten Mannes nur diejenigen, die am meisten in die Augen stechen (122, 9 *ἐπιφανεστάτας πράξεις*) und sie nur summarisch (122, 11 *τοῖς . . κατὰ τὴν ἀκμὴν αὐτοῦ κεφαλαιωδῶς . . . δεδηλωμένοις ἔργοις*. 122, 14 *τὸν κεφαλαιώδη . . . τῶν πράξεων ἀπολογισμόν*), die Kapitel aber, die die Entwicklungszeit des Menschen betreffen, die also zeitlich vor

[1]) Beispiele für diese Terminologie bei Polybios gibt Arnold Schumrick, Observ. ad rem librar. pertinentes, Diss. Marburg 1909, S. 12, wo die vorliegende Stelle vermisst wird.

Digitized by Google

den Taten des Mannesalters liegen, ausführlich (122, 10 *κατὰ μέρος*). Die *ἱστορία* behandelt gewöhnlich — die gegenwärtige Darstellung ist ja durch die Sonderschrift über Philopoimen entlastet — beides *κατὰ μέρος* (122, 5, 122, 12). — Das *ἐγκώμιον* behandelt b) die Taten vergrössernd (*μετ' αὐξήσεως* 122, 14); die *ἱστορία*, die gleichen Anteil an Lob und Tadel hat (122, 15), strebt nach wahrheitsgetreuem (122, 16 *ἀληθῆ*) und von Beweis begleitetem Berichte, so zwar dass allem und jedem die Argumentation beifolgt (122, 16 *τὸν μετὰ ἀποδείξεως καὶ τῶν ἑκάστοις παρεπομένων συλλογισμῶν*). Es stehen sich also die Kunstmittel der Vergrösserung (*αὔξησις*) und des Beweises (*ἀπόδειξις*) gegenüber.

20. Welche Kunstregeln für das *ἐγκώμιον* werden nun durch diese beiden unterscheidenden Merkmale berührt? Das *ἐγκώμιον* verfolgt das Ziel, eine bestimmte Person als ausnehmend tüchtig darzustellen (vgl. im Sinne des Aristoteles: Theon VIII 1 F.). Da die Tugend zu dem Tüchtigen gehört (Aristot. I 9 p. 1366a 35), so wird jenes Ziel vornehmlich dadurch erreicht, dass man die betreffende Person als besonders tugendhaft darstellt. Die Zeichen für die Tugend, als dauernde Beschaffenheit, sind nun die Handlungen (Arist. Rhet. I 9 p. 1367b 32). Man muss also in der Lobrede zunächst die Handlungen des zu Lobenden als ausnehmend tugendhaft darstellen (Arist. Rhet. I 9 p. 1367b 28 *ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται* > Theon VIII 1). Das ist nicht etwa so zu verstehen, dass man alle Handlungen des zu Lobenden als gut zu erweisen trachtet, sondern man scheidet die verfehlten aus, ja meidet sogar tunlichst eine Verteidigung gegen die aus ihnen erwachsenen üblen Nachreden (Theon VIII 13) und wählt — wie Polybios 122, 9 andeutet — selbst aus den guten nur die besten aus; oder man legt, wenn man sophistisch verfährt, wie die Alexanderrhetorik (c. 3 p. 28, 3 H.), im Bedarfsfalle dem zu Lobenden bedeutende Handlungen bei. Diese ausgewählten Handlungen betrachtet man nun ihrer Qualität nach als unbestritten (*ὁμολογούμεναι πράξεις* Aristot. p. 1368a 28 und dazu Stephanos Comm. XXI 2 p. 283, 29 R.; Nikol. 48, 20 F.; Quintil. III 7, 6). Die als tüchtig unbestrittenen Handlungen bilden nun das wichtigste Material für den Beweis, den jede Lobrede zu erbringen sucht, dass nämlich der in ihr gelobte Mensch ein tüchtiger war oder ist. In der Geschichtsschreibung werden aber nach

Digitized by Google

Polybios die Taten des betreffenden Menschen nicht einfach als qualitativ feststehend und gegeben betrachtet, sondern es muss ihre Qualität erst bestimmt werden: worin diese Bestimmung besteht, teilt er besonders knapp und klar in III 31, 12—13 mit; sie besteht in der Feststellung des *διὰ τί καὶ πῶς καὶ τίνος χάριν ἐπράχθη τὸ πραχθὲν καὶ πότερα εὔλογον ἔσχε τὸ τέλος*. Die Beantwortung dieser Fragen bildet also die ausführliche (*κατὰ μέρος*) Behandlung der Taten in der Geschichte, die Polybios p. 122, 12 verlangt, während das Begnügen mit als gut unbestrittenen Handlungen den summarischen Tatenbericht (*κεφαλαιώδη . . ἀπολογισμόν* 122, 14. 11) der Lobrede darstellt. Die Beantwortung der genannten Fragen, also die ausführliche (*κατὰ μέρος*) Erörterung der Taten, ist denn auch der Beweis (*ἀπόδειξις*), den Polybios p. 122, 16 von der Geschichte im Gegensatze zur Lobrede fordert. Denn in der antiken Kunstlehre hat man stets an den Beweis für die Qualität oder Existenz der Handlungen gedacht, nie an den Beweis mit den qualitativ bestimmten Handlungen, wenn man der Lobrede gegenüber den anderen Redearten den Beweis absprach (vgl. z. B. Quint. III 7, 5—6). Diesen Redearten gegenüber blieb somit der Lobrede für die einzelnen Taten nichts, als die Vergrösserung (Polyb. p. 122, 14: Aristot. Rhet. I 9 p. 1368a 28 *ὥστε λοιπὸν μέγεθος περιθεῖναι καὶ κάλλος* > Quintil. III 7, 6 *sed proprium laudis est res amplificare et ornare*). — Die in den logischen Formen des Beweises vom Geschichtsschreiber durchgeführte Bestimmung der Taten nach jenen Gesichtspunkten des Polybios III 31, 12—13 musste die einzelnen Handlungen eines Menschen ganz verschieden voneinander erscheinen lassen, die einen gut, die anderen schlecht. Daher hat ja die Lobrede, die nur tüchtige Handlungen brauchen konnte, diesen Beweis vermieden. Das meinte Polybios, wenn er 122, 15 sagte, die Geschichte habe an Lob und Tadel gleichen Anteil. Genauer hat er diesen Punkt ausgeführt bei der Beurteilung der parteiischen Geschichtswerke des Philinus und Fabius (I 14, 5. 7—9). Er sagt daselbst, der Geschichtsschreiber müsse je nach den Taten auch die Feinde mit den grössten Lobsprüchen auszeichnen und zieren und die nächsten Freunde mit Schimpf und Schande zurechtweisen und tadeln und eben dieselben bald loben, bald tadeln. Denn die im tätigen Leben Stehenden können ja

Digitized by Google

nicht immer das Rechte treffen und nicht immer das Rechte verfehlen. Man muss eben den Blick von den Handelnden abwenden und seine Kritik an die Handlungen heften. Damit hat er den letzten Unterschied zwischen Lobrede und Geschichte, auf den auch die beiden an unserer Stelle gegebenen unterscheidenden Merkmale zurückgehen, richtig erfasst.

Polybios hat also in seiner Jugendzeit folgendes über die Lobrede gelernt:

Ὅρος. Das *ἐγκώμιον* ist eine Rede, die die als gut unbestrittenen Taten und anderen Vorzüge des Gelobten vergrössert.

Ὑποκείμενον. Die Lobrede kann erfolgen über Beseeltes, bes. Menschen und Unbeseeltes, bes. Städte.

Τρόπος. Dass die Gegenstände der Lobrede, bes. die Menschen durch ihre Taten bedeutend sein müssen, dass also Lobreden *χωρὶς σπουδῆς* (Aristot. Rhet. I 9 p. 1366a 29), d. s. *παράδοξα ἐγκώμια*[1]) ausgeschlossen sind, ist eine wohl erst von Polybios selbst gemachte Einschränkung.

Διαίρεσις. Das Lob des Menschen erfolgt mindestens nach folgenden Hauptstücken, unter denen die *πράξεις* die entscheidenden sind: *τίς ἦν* (= *ὄνομα*), *τίνων ἦν* (= *γένος*), *ἀγωγὴ* + *φύσις*, *ζῆλοι* (= *ἐπιτηδεύματα*), *πράξεις* = *ἔργα*. Das Städtelob erfolgt nach Hauptstücken, die denen des Menschenlobes analog sind, z. B. *κτίσις* (= *γένος*), *διάθεσις καὶ περίστασις* (= *φύσις ψυχῆς καὶ σώματος?*). Das Kapitel der *κτίσις* wurde behandelt wenigstens nach den Gesichtspunkten des *πότε* (= *χρόνος*), *πῶς* (= *μεταβολαί*), *διὰ τίνων* (= *οἰκιστής*). Diese *τόποι* kehren wieder beim Techniker Genethlios (aus den letzten Jahren Galliens oder aus der Zeit Claudius II.), also um reichlich vier Jahrhunderte später. Dies Zusammentreffen veranschaulicht die heute viel zu wenig berücksichtigte Kontinuität und Stabilität aller griechischen Theorie.

Für das Schicksal der griechischen Geschichtsschreibung aber ist es symptomatisch, dass Polybios, der unter den erhaltenen griechischen Historikern *ἐγκώμιον* und *ἱστορία* am Schärfsten und vielleicht am Ängstlichsten schied, sich die geschichtliche Darstellung der Persönlichkeit, ob sie allein oder ob sie in grösserem Zusammenhange erfolgt, nicht ausser der Form der Lobrede denken konnte. Wo er aber in der

[1]) Burgess S. 157 ff.

Digitized by Google

Geschichtsschreibung den Boden der Lobrede verlässt, betritt er das Gebiet der anderen Redegattungen. Wenn er die Darstellung aus dem Bereiche der *ἐπίδειξις* in den der *ἀπόδειξις* hinüberführt, indem er die von der Lobrede an die Hand gegebenen *κεφάλαια* und *τόποι* syllogistisch ausarbeitet, so bedient er sich der der Gerichtsrede eigentümlichen Beweisform (Aristot. Rhet. I 9 p. 1368a 31) und wenn er zum letzten Ziele der Geschichtsdarstellung der Persönlichkeit den Nutzen durch paradigmatische Belehrung macht, so wird ihm die Geschichte letzten Endes zur beratenden Rede (Aristot. Rhet. I 6 p. 1362a 18, I 9 p. 1368a 29). Die den griechischen Geist auszeichnende Neigung zur Form sowohl des reinen Denkens, als auch der künstlerischen Darstellung unterdrückte eben je länger, je vollständiger konkurrierende Sachinteressen, die die moderne Geschichtsschreibung beherrschen.

Graz. O. Schissel.

Digitized by Google

ERSPARUNG IN SCHRIFT UND WORT IM LATEINISCHEN

M. Niedermann hat bei Marcellus Empiricus (20,5 p. 147, 34 Nied.) zur Erklärung der Korruptel *ex casu aliquo aut supra vires et supra modum ponderis portati⟨one⟩ vel ex contusione* angenommen, dass die Endung *-one* wegen ihrer Wiederkehr *in contusione* in der Schrift ausgelassen sei (Festschrift für H. Blümner 1914, p. 333). Dass *portatione* gemeint ist, lehrt unzweifelhaft die Quelle, aus der Marcellus den Abschnitt entnommen hat: Scribon. 101 (p. 43, 21 Helmr.) *ex ictu casu conatu aliquo supra vires vel ponderis supra modum portatione vel contusione.* Damit erledigen sich die missglückten Deutungsversuche, mit denen W. A. Baehrens (Berl. Phil. Woch. 1916, p. 219) und F. Horn, ‚Zur Geschichte der absoluten Partizipialkonstruktionen im Lateinischen' 1918, p. 92 der Marcellusstelle beizukommen versucht haben. Fraglich kann nur sein, ob Marcellus etwa in seinem Scriboniustext die ersparende Schreibweise vorgefunden und vielleicht missverständlich übernommen hat, oder ob sie erst in der handschriftlichen Überlieferung des Marcellus entstanden ist. Im Grunde ist das ziemlich gleichgültig, wäre höchstens für die zeitliche Bestimmung dieses Schreibgebrauches von Bedeutung.

Niedermann hat zwar auf ähnliche Erscheinungen im Deutschen (vgl. W. Steglich, Zeitschr. f. deutsche Wortf. III, 1902, p. 1 sq.), sowie im Indischen und Persischen hingewiesen, meinte aber, dass dies Verfahren im Lateinischen ohne Beispiel sei. Wir besitzen aber dafür ein ausdrückliches, allerdings vielfach missverstandenes Zeugnis aus klassischer Zeit, aus dem hervorgeht, dass es sich nicht nur um einen Schreibgebrauch, sondern um eine Bequemlichkeit der Aussprache handelt. Cic. orat. 153 sagt nämlich, als er über Sprachgewohnheiten im Lateinischen spricht: *nostri .. sine vocalibus saepe brevitatis causa contrahebant, ita ut dicerent: multimodis, in vas argenteis, palm et crinibus, tecti fractis.* Zur

Digitized by Google

Überlieferung ist folgendes zu bemerken: *in vas argenteis* hat Heerdegen geschrieben auf Grund der Überlieferung des Laudensis (*uiuas argenteis*); der Abrincensis hat *et vas argenti*. Diese Lesart ist unwahrscheinlich, weil die Verbindung der beiden ersten Glieder durch *et*, wenn zwei andere asyndetisch folgen, unpassend ist. Auch die Lesart *argenti* könnte höchstens in Erwägung gezogen werden, wenn *et* zwischen beiden Substantiven stände, so dass *vasis et argenti* gemeint wäre, was aber sachlich nicht glaubhaft ist. Sonst hatte nur der Laudensis statt *palm*, was er nicht verstand, *palma* geschrieben, was sicher falsch ist. Jedenfalls bezeugt Cicero ausdrücklich, dass man *vas argenteis* statt *vasis argenteis* gesprochen hat, mag er nun den Ablativ meinen oder, was auch möglich wäre, wenn man von der Überlieferung des Abrincensis ausgeht, den Dativ. Deutlicher ist jedenfalls die Lesart, auf die der Laudensis führt.

Die vier Fälle der bequemeren Aussprache sind nicht ganz von derselben Art. Bei *multimodis* liegt eine alte, bei Plautus und Ennius belegte Form vor, die so sehr ein Kompositum geworden ist, wie *mirimodis*, dass auch Terenz diese Form verwendet hat [1]). Bei Lucrez ist *omnimodis* mehrfach gebraucht, was F. Leo ‚Plautinische Forschungen' 1912, p. 326 als Analogiebildung zu *multimodis* ansieht und für Plautus ablehnt, wo Scaliger es Stich. 684 (s. unten) einführen wollte. An sich wäre es wohl möglich, dass Lucrez (ob etwa nach Ennius' Muster?) eine solche Analogieform verwendet hätte. Dass aber *multĭmodis* nicht nach Art der Composita *multiloquus*, *multigeneris* gebildet ist, lehrt das vierte Beispiel Ciceros: *tecti fractis*, was nur für *tectīs fractis* stehen kann. Auch die Erklärung ist nicht zuzulassen, dass hier *-īs* vor den folgenden Konsonanten den Konsonanten eingebüsst habe. Dann wäre *multĭmodis* nicht erklärt.

Anders liegt die Sache bei *in vas argenteis* und bei *palm et crinibus*. Leo will zwar diese Fälle beseitigen, weil er die Möglichkeit des Abfalles von *-s* nach langem Vokal bestreitet. Damit hat er vollkommen recht, aber er hat die Beispiele Ciceros fälschlich so aufgefasst. Es handelt sich bei *vas(īs) argenteis* und *palm(is) et crinibus* nicht um Verschleifung,

[1]) Haut. 320 schreiben zwar die Handschriften *multis modis iniuriis*, aber der Vers verlangt *mūltĭmŏdīs*.

Digitized by Google

sondern um Auslassung der Flexionssilbe. So ist es also gleichgültig, ob die Endung kurzen oder langen Vokal enthält. Das Beispiel *palm(is) et crinibus* bezeugt den langen Vokal. Denn der Singular *palma* würde zu Ciceros Beispielen nicht passen. Beide Beispiele weisen insofern einen Unterschied auf, als bei dem ersten die in der Aussprache unterdrückte Endung der des folgenden Adjektivs auch lautlich gleich ist, während sie im zweiten Beispiel lautlich verschieden ist, aber dieselbe Funktion hat. Beide Möglichkeiten kennt auch die deutsche Sprache. Der ersten entspricht es, wenn Goethe im ‚Faust' schreibt: *‚in still- und feuchten Buchten'* oder *‚Inn- und Äusres'*, für das zweite bietet Storm im ‚Schimmelreiter' eine Parallele: *‚den Gäns- und Hühnern'*.

So bietet sich also für die von Niedermann angenommene Schreibweise ein unmittelbares Zeugnis für die Aussprache der ciceronischen Zeit. Man wird sich daher die Schreibweise bei Marcellus so entstanden zu denken haben, dass der Diktierende sich der in klassischer Zeit bezeugten Aussprache bedient hat. Es wäre dann wohl wahrscheinlicher, dass Marcellus die Schreibweise bereits in seinem Scriboniusexemplar vorgefunden hat.

In den Handschriften finden sich an einigen Stellen entweder unmittelbar oder durch leichte Schreibversehen entstellt Spuren dieses Brauches. Ich bin gewiss, dass weitere Nachforschungen noch zahlreichere Beispiele aufdecken werden, als mir bisher aufgestossen sind. Bell. Hisp. 18, 6 hat die Überlieferung: *insequenti tempore duo Lusitani fratres transfuge nuntiaruntque* eqs. An sich wäre es möglich, *transfugae* zu deuten (vgl. 16, 4 *transfuga nuntiavit* 21, 7 *servi transfugae nuntiaverunt*). Aber dann muss man *-que* beseitigen, wozu keine Veranlassung vorliegt. Ich verstehe also *transfuge* als *transfugerunt*, wodurch jede Änderung überflüssig wird.

Ähnlich liegen folgende Fälle, wo die verkürzte Form durch leichte Änderungen entstellt ist: Caes. civ. I 64, 6 *pauci . . ab equitatu excipiuntur ac sublevantur*. Hier hat die Familie *o excipit* statt *excipiuntur*. Da eine Verschreibung von *excipiuntur* zu *excipit* kaum glaublich erscheint, nehme ich an, dass ursprünglich geschrieben war: *excipi- ac sublevantur*. Der Fall liegt dann hier ebenso wie in dem zweiten hierher gehörigen Beispiele Ciceros: *palm(is) et crinibus*. Ähnlich ist der Tatbestand verdunkelt Bell. Afr. 51, 2 *duo brachia*

Digitized by Google

instituit ducere et ita derigere ut eqs., wo die Handschriften *duci* haben. Gemeint ist also *duc- et ita dirigere.* Auch Apic. I 12, 1 weist die Verderbnis *vas picem et gypsari facies* (statt *picari*) auf eine ursprüngliche Form: *vas pic- et gypsari facies* hin:

In allen diesen Fällen fanden sich Spuren der bequemeren Sprechweise auch in der Schrift. Aber wie bei Caes. civ. I 64, 6 die Familie β deutlich *excipiuntur ac subleuantur* geschrieben hat, so dürfte auch in vielen Fällen jene Sprechweise angewendet sein, wo die Schrift keine Anzeichen dafür bietet. Im allgemeinen haben wir kein Mittel dies festzustellen. Nur im dramatischen Verse könnte uns ein solcher Unterschied zwischen Wort und Schriftbild erkennbar sein. Wir dürften also erwarten, vielleicht bei Plautus und Terenz dieser Erscheinung zu begegnen. Bei Plautus finden sich auch eine Reihe von Stellen, die allgemein geändert werden, an denen die besprochene Erscheinung anzuerkennen ist. Die Stellen sind von A. W. Ahlberg (*Commentationes philologae in honorem Johannis Paulson* 1905, p. 1—6) zusammengestellt, aber nicht richtig beurteilt worden. Er spricht dabei von einer Art Elision. Indes sucht er wenigstens nicht alle Stellen, wo eine Elision den Anstoss beseitigen würde, zu verteidigen. Bei Plautus finden sich beide Typen der Ersparung. Der Sprechweise von *vas(is) argenteis* entsprechen folgende Stellen:

Men. 308 *habitás:: di ill(os) homines qui illic habitant perduint.*

Goetz vermutete im Eingang des Verses *habes.* Richtig bemerkt dazu Brix-Niemeyer: ‚*habes* = *habitas*, in dieser Bedeutung zwar meist am Versende .. aber auch im vierten Fuss des Senar Truc. 77'. Gerade der Vers *nam mihĭ haec meretrix quae hic hăbēt | Phronesium* beweist, dass es sich um eine Versschlussform handelt, da vor dem letzten Diiambus Hiatusstelle, also alte Fuge ist (H. Jacobssohn, *Quaestiones Plautinae metricae et grammaticae* 1904 und Hermes LX 1925, p. 328 adn. 1). Also ist Goetzens Konjektur abzulehnen und die angegebene Messung anzuerkennen.

Trin. 920 *dices, non monstrare possum ist(os) homines quos tu quaeritas.*

Hier wird mit Bothe umgestellt *istos possum.* Dadurch wird die Wortstellung ungeschickt, weil *istos* von seinem Substantiv getrennt, also durch Sperrung betont wird.

Digitized by Google

Pseud. 880 *quin tu ill(os) inimicos potius quam amicos vocas.*

Die Vermutung von Lorenz *tuos* (statt *tu illos*) beseitigt ebenso wie die von Acidalius (*tu illo*) das richtige Pronomen: statt *illo* müsste es wohl überdies *eo* heissen.

Auch Poen. 1165 dürfte durch Ersparung der Endung sich erklären lassen:

ego quĭdĕm me(os) amores mecum confido fore.

Denn dass in der Reihe der Senare ein einzelner Septenar unmöglich ist, leuchtet ein. Mit der von Pylades vorgeschlagenen Umstellung *amores meos* wird die Wortfolge nicht gebessert[1]).

Trin. 601 *postquam exturbavit hic nos ex nostr(is) aedibus* hatte schon A. Spengel, T. Maccius Plautus 1865, p. 98 so messen wollen, unter Berufung auf die oben behandelte Cicerostelle. Hier wäre freilich auch die dreisilbige Messung von *exturbavit* möglich.

Truc. 658 *non ego istos mundul(os) urbanos amasios* möchte Leo *mundlos* lesen, was nicht unmöglich ist[2]).

Nach dem Typus *palm(is) et crinibus* sind folgende Stellen zu erklären:

Merc. 192 *armamentis complicand(is) et componendis studuimus.*

Trin. 302 *tuis servivi servitutem imperi(is) et praeceptis, pater,*

wo Th. Bergk (Opusc. I p. 627) an diese Möglichkeit dachte, aber nur, um sie abzulehnen.

Curc. 90 *voltisne oliv(as) aut pulpamentum aut capparim.*

Cas. 778 *novi ĕgo ĭllas amb(as) estrices. corbitam cibi*[3]).

---

[1]) Auch Poen. 419: *perque me(os) amores perque Adelphasium meam* wäre möglich. Doch kann auch *perque* einsilbig sein (vgl. Skutsch ‚Plautinisches und Romanisches' 1892, p. 152).

[2]) Bacch. 498 *qui dedecorat te me amicos atque alios flagitiis suis* würde metrisch gerechtfertigt sein durch die Messung *amic(os) atque alios* und die Lesart von A *amicum atque alios* könnte sehr wohl ähnlich entstanden sein, wie die Korruptelen Bell. Afr. 51, 2 und Apic. I 12, 1. Aber das nackte *alios* ist unverständlich. So ist Camerarius' Änderung *atque amicos alios* nicht zu umgehen.

[3]) Vielleicht ist auch Aul. 784 hierherzuziehen:

repudium rebus parat(is) atque exornatis nuptiis.

Doch wird in einer Aufführung des Verses bei Nonius *atque* weggelassen.

Digitized by Google

Erkennt man diese Fälle bei Plautus an, so wird man auch Stich. 684 nicht mehr der Scaligerschen Vermutung:

omni[bus] modis temptare certumst nostrum hodie convivium

so ablehnend gegenüberstehen wie Leo, der *ómnĭbŭs mŏdĭs* misst. Nur bedarf es einer Änderung in der Schrift ebenso wenig, wie die Ersparung der einen Endung an den übrigen plautinischen Stellen durch die Schrift angedeutet ist. In gleicher Weise wird ja auch öfters vor Konsonanten *atque* geschrieben, wo die einsilbige Form gemeint ist, z. B. Epid. 522 (F. Skutsch ‚Plautinisches und Romanisches' 1892, p. 53, wohl auch Men. 508 *pallam istanc hodie | atqu(e) dedisti Erotio*).

Bei Terenz findet sich ausser *multimodis* (Haut. 320) nichts derartiges. Dieses unterscheidet sich aber von den Fällen nach dem Typus *vas(is) argenteis* und *palm(is) et crinibus* wesentlich. Denn in *multimodis* ist durch Zusammenfassung zweier selbständiger Wörter ein Kompositum entstanden, während in jenen Fällen nur eine gelegentliche Aussprachebequemlichkeit zugelassen ist. Es ist bezeichnend für den Stilunterschied, dass Terenz diese bei Plautus zugelassene Freiheit der Umgangssprache vermeidet, das kennzeichnet die Sphäre, in der sie üblich war.

Notwendige Voraussetzung ist aber, dass der Verlust das erste von zwei entweder unmittelbar nebeneinanderstehenden oder durch Partikeln verbundenen Wörtern betrifft. Dadurch erklärt sich der Vorgang als ein Ergebnis des schnelleren Sprechens. Und zwar unterliegt das erste der beiden irgendwie verbundenen Wörter der Verkürzung: die Sprache eilt zum zweiten. Daher ist es meines Erachtens nicht angängig, folgende Fälle durch die hier behandelte Erscheinung zu erklären:

Asin. 807 *tot noctes reddat spurcas quot puras habuerit.* Hier verbessert Scaligers Konjektur *pure* glänzend Vers und Sinn.

Capt. 532 *nugas ineptias incipisso*
haereo.

Auf keinen Fall ist hier *inepti(as)* zu lesen. Will man nicht *ineptias* mit Synizese lesen, so möchte ich eher *ineptas* empfehlen, als mit Leo *ineptus* schreiben.

Capt. 691 *quando ego te exemplis pessumis excruciavero.* Bothe hat zwei Vorschläge gemacht, entweder *cruciavero* oder *excruciavo pessumis.* Leichter scheint der erste. Indes, man

Digitized by Google

wird ungern auf die das Verbum verstärkende Präposition (vgl. Bacch. 1092 *nam omnĭbŭs exémplis éxcruciór*) verzichten. Dazu kommt, dass das starke Epitheton *pessumis* bei der überlieferten Wortstellung an Ton verliert. Most. 192 *di deaeque omnes me pessumis exemplis interficiant* und 212 *ni ego illam pessumis exemplis enicasso* ist das Epitheton durch Voranstellung betont. Dies ist Capt. 691 nicht möglich. Daher wird man mit Lindsay den zweiten Vorschlag Bothes gutheissen müssen, bei dem *pessumis* durch Stellung am Versende hervorgehoben ist[1]).

Es ist kein Zufall, dass sich dasselbe im Deutschen seit dem 13. Jahrhundert beobachten lässt, d. h. seit der getragene romanische Stil allmählich in den unruhigen, bewegten gotischen übergeht. Eine ähnliche innere Erregung drückt die Erscheinung also auch in plautinischer Zeit aus. Es wäre von Bedeutung, wenn wir für die Erscheinung eine untere Grenze angeben könnten. Aus der Marcellusstelle, von der wir aus-

---

[1]) Die anderen Fälle, die Leo l. l. p. 321 noch anführt, sind anders zu behandeln. Merc. 761 *te odisse aeque atque anguis ... egone istuc dixi tibi?* ist von Seyffert durch Tilgung von *aeque* geheilt; *atque* als Vergleichspartikel, wie Bacch. 549 *quem esse amicum ratus sum atque ipsus sum mihi*. Stich. 271 *satin ut facete atque ex pictura astitit* (mit Hiatus entweder in der Zäsur oder vor *astitit*; jedenfalls ist die Einfügung von ‹*aeque*›, die Leo nach Fleckeisen vornimmt, überflüssig). Capt. 408 *numquam erit tam avarus quin te gratiis emittat manu* missfällt mit Recht *gratiis*. An *gratiis* wird man auch nicht denken dürfen. Leichter als die Bothesche Umstellung *mănŭ emittat gratiis* scheint mir *gratiis mittat manu*. Amph. 32 *propterea pace advenio et pacem ad vos adfero* ist von Lindemann überzeugend verbessert: *propterea pace‹m› advenio et* [*pacem*] *ad vos adfero*; zur Konstruktion vgl. Aul. 270 *vascula intus pure propara atque elue*. 97 Ter. Ad. 917 (hierzu Kauer). Merc. 683 *Dorippa, mea Dorippa :: quid clamas obsecro* und Cist. 526 *et equidem hercle nisi pedatu testis omnis efflixero* weiss ich nicht überzeugend zu verbessern, aber an Unterdrückung von *-as* und *-is* ist nicht zu denken. (Ist etwa *test(is) omnis* möglich?) Curc. 316 *fieri ventulum :: quid igitur vis? :: esse ut ventum gaudeam* ist an eine Elision von *vis* natürlich gar nicht zu denken. Will man nicht mit Leo *ventlum* lesen, so bleibt kaum etwas übrig, als mit Bentley *vis* zu tilgen. Asin. 552 ist die erste Hälfte verderbt; *scaplas* (so Bothe) würde den Vers herstellen. Die zweite ist einfach zu messen *cĭcătrices indiderunt*. Poen. 980 *atque ut opinor digitos in manibus non habent* ist verderbt. Man könnte an *atquĕ dĭgitos ut opino in manibus non habent* denken; es gibt aber auch andere Möglichkeiten.

Digitized by Google

gingen, ergibt sich als sicherer terminus post quem die Zeit des Scribonius, also die Zeit des Claudius. Das Vorkommen der Erscheinung bei Apicius führt uns weiter herunter, weil dieses Kochbuch nach Elagabal entstanden ist. Aus dem Vorkommen in der einen Familie des caesarischen Corpus (σ civ. I 64, 6) lässt sich leider kein Zeitpunkt gewinnen. Denn wir wissen zwar, wann die Gruppe α entstanden ist, aber nicht, wann sich die Gruppe σ von den übrigen Handschriften losgelöst hat. Bei einigen Reden Ciceros lässt sich eine Spaltung schon für das 1. Jahrhundert n. Chr. nachweisen (vgl. Rhein. Mus. LXX 1915, p. 368 sq.). Wieweit man für Caesar auch hinaufgehen muss, ist aber fraglich. Vielleicht gelingt es, durch neue Beispiele der besprochenen Erscheinung deren zeitliche Grenzen fester zu bestimmen [1]).

Erlangen. Alfred Klotz.

[1]) In der sonst ohne Abkürzungen geschriebenen Inschrift CIL X 5837 steht *coerave eidemque probavere*, 5838 bei demselben Text *coeravere eidemque probavere*. Sollte an der ersten Stelle etwa auch eine Ersparung vorliegen? Wer in der Inschriftenkunde bewanderter ist, wird gewiss leicht auch andere Beispiele anführen können.

Digitized by Google

EINE REDE BEI JOSEPHUS

(Bell. Iud. VII 341 sqq.)

Im Schlussteil seines Bellum Iudaicum erzählt Josephus u. a. die Belagerung und Eroberung der Feste Masada durch den Legaten Flavius Silva im Jahre 73 n. Chr. Verteidigt wurde Masada, das am Westufer des Toten Meeres lag, durch eine Abteilung Sikarier unter Führung des Eleazaros. Trotz ihrer günstigen Lage war die Festung der römischen Belagerungskunst nicht lange gewachsen. Wie VII 315 ff. berichtet wird, gelingt es den Römern, die Stadtmauern in Brand zu stecken, so dass die Juden den baldigen Fall ihrer Stadt voraussehen müssen. In dieser Not lässt Josephus den Eleazar eine Rede an seine Getreuen halten (§§ 323—336), in der er sie auffordert lieber zu sterben als sich dem Feinde zu ergeben. Unsere Lage, so führt er aus, ist hoffnungslos, Gott hat sich von uns gewendet, von den Römern dürfen wir keine Gnade erwarten. So lasst uns denn unsere Weiber und Kinder, dann uns selber gegenseitig umbringen. Da nicht alle Zuhörer zu dieser Verzweiflungstat bereit sind, nimmt der Kommandant noch ein zweites Mal das Wort (§§ 341—388), diesmal weiter ausholend: *λαμπροτέροις ἐνεχείρει λόγοις περὶ ψυχῆς ἀθανασίας*. Diese ausgedehnte Rede (fast sechs Teubnerseiten in Nabers Ausgabe), verdient eine eingehendere Betrachtung als sie bisher gefunden zu haben scheint.

Dass sie in der bei Josephus vorliegenden Form nie gehalten worden ist, steht fest, denn einmal werden ja die Ansprachen der Feldherren, Staatsmänner usw. von den antiken Historikern durchweg fingiert, in unserem besonderen Falle aber konnte schon gar keine Nachricht über die Worte des Eleazar dem Josephus bekannt geworden sein, da alle Zeugen jener Stunde, Führer und Geführte, sich den Tod gaben. Es erschien aber dem Geschichtschreiber offenbar passend,

Digitized by Google

dem zum Selbstmord ratenden Feldherrn Betrachtungen über die Wertlosigkeit des Lebens in den Mund zu legen. Oft muß sich der Leser von Reden bei den antiken Historikern sagen, dass der betr. Redner, wenn er auch nicht so gesprochen hat, doch sehr wohl ähnlich gesprochen haben könnte. Diese Wahrscheinlichkeit fehlt aber der Rede des Eleazar, wenigstens in ihrem ersten Hauptteil (343—357), gänzlich. Josephus hat hier beigebracht, was er über die Unsterblichkeit der Seele und die Wertlosigkeit des Lebens in der griechischen Literatur fand, nicht was ein jüdischer Bandenführer darüber hätte sagen können. Eine Analyse der Rede wird das zeigen.

Ich habe mich, so beginnt Eleazar, in euch getäuscht, ihr seid nicht mehr wert als der erste beste. Seit langem — ich muss hier wörtlich übersetzen — seit dem ersten Erwachen unserer Vernunft, haben uns die von den Vätern überkommenen göttlichen Worte, die auch unsere Vorfahren durch ihr Handeln und Denken bekräftigt haben, immerdar in der Vorstellung erzogen, dass das Leben ein Unglück ist, nicht der Tod. Dieser grenzenlose Pessimismus ist den heiligen Schriften der Juden, auf die sich Eleazar hier beruft, durchaus fremd. In welcher Gedankensphäre er, wenn auch nicht in so scharfer Zuspitzung, zu suchen ist, lehrt das Folgende, § 344. Der Tod gibt der Seele ihre Freiheit, er versetzt sie an ihren reinen Ort, wo kein Leid ihr widerfährt. Tot ist sie in Wahrheit, solange sie an den Leib gefesselt ist und an seinen Leiden teil hat. Das sind Gedanken Platons. Auf ihn weist schon die Bezeichnung der Rede als Betrachtung über die Unsterblichkeit der Seele, die ich oben zitiert habe. Wer immer im Altertum sich diesem Problem zuwandte, sah sich alsbald auf Platon, besonders auf seinen Phaidon — *τὸ περὶ ψυχῆς γράμμα* Kallim. ep. 23, 4 — verwiesen. Man hat denn auch den platonischen Charakter der Stelle von jeher erkannt, vgl. z. B. Cardwell in seiner Ausgabe des Bellum (Oxonii 1837) I p. 615: *doctrinam istam ... exquisiverat prius Plato.* Auch A. Wolff, *De Flavii Iosephi belli Iudaici scriptoris studiis rhetoricis* (Diss. Halle 1908) brachte p. 23 wenigstens eine Stelle aus dem Phaidon bei. Es scheint aber für das Verständnis der Rede wünschenswert, die Argumente des Redners einmal in grösserem Umfang mit ihrer philosophischen Quelle zu konfrontieren.

Digitized by Google

Jos. § 344 *οὗτος* (sc. *ὁ θάνατος*) *ἐλευθερίαν διδοὺς ψυχαῖς εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν ἀφίησι τόπον*	Plat. Phaed. 114 b *τῶνδε ... τῶν τόπων ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκιζόμενοι*, vgl. 80 d *τόπον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀιδῆ*
ἀπαλλάσσεσθαι πάσης συμφορᾶς ἀπαθεῖς ἐσομένας,	Ib. 81 a *ὑπάρχει αὐτῇ* (sc. *τῇ ψυχῇ*) *εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένῃ*
ἕως δέ εἰσιν ἐν σώματι θνητῷ δεδεμέναι ..., τἀληθέστατον εἰπεῖν τεθνήκασιν	Eurip. bei Plat. Gorg. 492 c *τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν:*
345 *ψυχὴ σώματι συνδεδεμένη*	Phaed. 91 e *ψυχήν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι*
ποιεῖ αὐτῆς (*αὑτῆς* Bekker) *ὄργανον αἰσθανόμενον ἀοράτως αὐτὸ κινοῦσα*	Phaedr. 245 e *πᾶν ... σῶμα ... ᾧ ἔνδοθεν* (sc. *τὸ κινεῖσθαί ἐστι*) *... ἔμψυχον*[1]) (sc. *ἐστί*)
346 *ἀπολυθεῖσα τοῦ καθέλκοντος αὐτὴν βάρους ἐπὶ γῆν*	Phaed. 81 c *δ* (sc. *τὸ σωματοειδές*) *... ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον*
μακαρίας ἰσχύος μετέχει	Phaed. 95 c *ἰσχυρόν τί ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ θεοειδές*
347 *αἰτία σώματι γινομένη μεταβολῆς*	Legg. X 896 b (*ἡ ψυχὴ*) *ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν*
348 *ὅτου ἂν ψυχὴ προσφαύσῃ, τοῦτο ζῇ καὶ τέθηλεν, ὅτου δ' ἂν ἀπαλλαγῇ, μαραν θὲν ἀποθνήσκει*[2])	Crat. 399 d *τοῦτο* (*ἡ ψυχή*) *ὅταν παρῇ τῷ σώματι αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ ... ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ*

[1]) Das Bild vom Leibe als dem Werkzeug der Seele (*ὄργανον*) scheint bei Platon selbst noch nicht vorzukommen, ist aber seit Aristoteles (z. B. de anima II 4 p. 415 b 18) bis herab in die neuplatonische Schule (s. Porph. de abst. I 43 p. 118, 16 N²) häufig und aus dem platonischen Gedanken, dass die Seele den Leib bewegt, herausentwickelt.

[2]) S. folgende Seite.

Digitized by Google

Auch die Lehre von der Prä- und Postexistenz der Seele wird in § 347 deutlich ausgesprochen. Josephus berief sich auch in seiner späteren Schrift gegen Apion gern auf Platon, s. c. Ap. II 224, wo er auf Legg. II 672b anspielt und 256, wo er erwähnt, dass Platon den Homer und die anderen Dichter aus dem Idealstaat verbannte.

Im § 349 erinnert Eleazar, um das Eigenleben der Seele fern vom Körper zu erweisen, an das Traumphänomen. Die Herkunft der hier gebotenen Erklärung des Träumens ersieht man aus folgender Gegenüberstellung:

§ 349 *ἐν ᾧ* (sc. *ὕπνῳ*) *ψυχαὶ τοῦ σώματος αὐτὰς μὴ περισπῶντος ἡδίστην μὲν ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἐφ' αὑτῶν γενόμεναι, θεῷ δ' ὁμιλοῦσαι κατὰ συγγένειαν πάντῃ μὲν ἐπιφοιτῶσι, πολλὰ δὲ τῶν ἐσομένων προθεσπίζουσι*

Poseidonios bei *Cic. de div.* I 30, 64: ***tribus modis deorum adpulsu homines somniare, uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur ....***

Vgl. Philo *π. τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* II 1 (vol. III 259 W.) *συνίσταται τὸ τρίτον εἶδος ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζῃ*

Josephus schöpft also hier ebenso wie Philo (s. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt [Diss. Jen. 1907] p. 131) aus Poseidonios. Dieser sprach offenbar von den *θεοί*; für diese tritt bei dem jüdischen Autor die Einzahl. Poseidonios selbst verdankt seine Erklärung im wesentlichen dem Aristoteles, wohlgemerkt dem noch stark platonisierenden Verfasser des Dialoges *περὶ φιλοσοφίας*, nicht dem zu ganz anderen Anschauungen über die Träume gelangten Schulhaupt der späteren Jahre. Für diese Wandlung in Aristoteles' Auffassung der bedeutungsvollen Träume kann ich auf Jäger, Aristoteles S. 166 ver-

[2]) Ganz verfehlt ist Wolffs Hinweis auf Lucr. III 445—448 zu dieser Stelle. Bei Josephus-Platon ist die Seele durch ihren Eintritt in den Körper Ursache seiner Belebung, durch ihren Austritt ruft sie seinen Verfall hervor. Dagegen vertritt der römische Epikureer die Lehre, dass die Seele mit dem Körper entsteht und vergeht.

Digitized by Google

weisen. Durch des Poseidonios Zurückgehen auf Aristoteles erklärt sich die grosse Ähnlichkeit der beiden folgenden Stellen:

Jos. 349 *ὕπνος . . . ἐν ᾧ ψυχαὶ ἡδίστην ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἐφ' αὑτῶν γενόμεναι . . . πολλὰ τῶν ἐσομένων προθεσπίζουσι*

Aristot. fr. 10 R. (= Sext. Emp. adv. phys. I 21 p. 217 M.) *ὅταν ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' αὑτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα*

Poseidonios hat sich ausser in seinem Werke über Mantik auch in seiner Schrift über die Götter mit dem in dem Fragment enthaltenen Gedanken auseinandergesetzt, denn Sextus schreibt in dem Abschnitt *περὶ θεῶν* (§§ 13—28) den Poseidonios aus; s. Capelle, Hermes 48 [1913] 327 Anm. 2.

Die Vorstellung von einem Freiwerden der Seele im Schlaf als Ursache ihrer mantischen Kraft ist indessen noch weiter als bis auf Aristoteles zurückzuverfolgen. Wolff a. a. O. führt eine Stelle aus Xenophons Kyrupädie (VIII 7, 21) an, wo es heisst *ἐγγύτερον τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδέν ἐστιν ὕπνου· ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ· τότε γάρ, ὡς ἔοικε, μάλιστα ἐλευθεροῦται.* Man sieht, die uns bei Josephus entgegentretende Anschauung war von altersher weit verbreitet. Dass Josephus sie gerade aus Poseidonios übernommen hat, kann nicht wunder nehmen, war dieser doch in der Kaiserzeit nächst Platon der bekannteste hellenische Philosoph. Mit Namen zitiert ihn Josephus freilich nur einmal, c. Ap. II 79, wo er ihn nicht selber eingesehen hat, sondern bei Apion zitiert fand — vgl. Hölscher, Die Quellen des Josephus S. 40. Doch wird man in der gleichen Schrift II 168 bei den Worten *Πλάτων οἵ τε μετ' ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι* in erster Linie an Poseidonios zu denken haben. Ob Josephus bei der Ausarbeitung der Rede des Eleazar im Gegensatz zur Schrift gegen Apion unmittelbar auf Poseidonios zurückgegangen ist oder auch hier eine Mittelquelle anzunehmen ist, wird sich nicht sicher entscheiden lassen. Wer der letzteren Annahme zuneigt, kann an eines der verlorenen Bücher von Philo de somniis als Mittelglied denken.

Die §§ 350—351 *ἑτοιμότητος* geben die Nutzanwendung der Lehre von der Unsterblichkeit der Menschenseele. Mit

Digitized by Google

den Worten *οὐ μὴν ἀλλά* leitet Eleazar dann ein neues Exempel für den Unwert des irdischen Lebens ein, das diesmal nicht mehr der griechischen Spekulation, sondern der Völkerkunde entnommen wird. Die indischen Weisen (*Ἰνδοὺς τοὺς σοφίαν ἀσκεῖν ὑπισχνουμένους*) scheiden aus freien Stücken aus dem Leben, wobei ihre Angehörigen sie obendrein noch glücklich preisen. Auch von diesem Abschnitt (bis § 356 einschl.) lässt sich die Herkunft mit Sicherheit angeben. Eleazar wird nichts von den indischen Asketen gewusst haben, wohl aber hatten sie frühe das Interesse der Griechen auf sich gelenkt. Die Autorität über indische Dinge ist für Josephus wie überhaupt für das spätere Altertum Megasthenes, der um 300 seine *Ἰνδικά* in 4 Büchern schrieb. Ihn zitiert er ausdrücklich Ant. X 227 = c. Ap. I 144 für eine Nachricht über König Nebukadnezar. Aus ihm ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Schilderung der indischen Weisen entnommen. Sie liegt uns nun wörtlich wie bei Josephus auch bei Porphyrios von Tyros vor. Dieser Philosoph kommt im 4. Buche seiner Schrift *de abstinentia* cap. 17 auf die Inder zu sprechen. Der Teil seines Berichtes über sie, der mit dem bei Josephus vorliegenden übereinstimmt, steht am Anfang von cap. 18, p. 258, 14—259, 7 bei Nauck, Porph. Opusc. Sel.[2] Wie es scheint, haben weder die Herausgeber des Josephus noch die des Porphyrius das bemerkt, zum Schaden der Textkonstitution.

Porphyrius schöpft IV 17—18 nach seiner eigenen Angabe (p. 256, 10) aus einer Schrift des Bardesanes von Babylon[1]). Dieser Autor, ein syrischer Christ, dessen Lebenszeit in die Jahre 154—222 fällt, hatte sein Wissen über Indien laut Porphyrius seinem Verkehr mit der indischen Gesandtschaft zu verdanken, die unter einem gewissen Dandamis[2]) ‚zu dem Kaiser' zog. Unter dem Kaiser ist Antoninus Elagabalus (218—222) zu verstehen, s. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 157. Es wäre nun verkehrt, anzunehmen, dass Bardesanes sein ganzes Material nur den Mitteilungen der Inder verdankte. Vielmehr hat man längst gesehen, dass

[1]) Über den — nicht näher zu bestimmenden — Titel dieses Werkes s. zuletzt Boll, Philol. 66 (1907) S. 12, 1. Porphyrius benutzte es auch in seiner Schrift über die Styx.

[2]) *Δάνδαμιν* Fabricius, überl. *Δαδάμαμιν, Δαμάδαμιν* u. ä. Dandamis hiess ein indischer Weiser der Alexanderzeit, s. Kaerst R.-E. s. v. und Wachsmuth zu Stob. Ecl. I 3, 56 p. 68, 15.

Digitized by Google

vieles bei ihm genau mit dem megasthenischen Bericht bei Strabo XV 711 übereinstimmt. Man vgl. die Zusammenstellung, die Müller, Fr. Hist. Graec. II 438 aus Schwanbeck, Megasthenis Indica abdruckt. Mit der eigenen Erkundung des Syrers scheint es also nicht weit her gewesen zu sein, vielmehr benutzte er sie nur zur Ergänzung seiner literarischen Quellen, verschleierte durch den Hinweis auf die indischen Freunde seine wahren Gewährsmänner und erhöhte den Glauben an die Richtigkeit und Neuartigkeit seiner Darstellung. Ich kann hierauf an dieser Stelle nicht näher eingehen, soviel aber achte ich als erwiesen, dass uns bei Jos. Bell. VII 352—356 = Porph. de abst. IV 18 p. 258, 14—259, 7 ein unverfälschtes Stück Megasthenes vorliegt.

Ich wende mich nun dem Vergleich der beiden Fassungen zu. Von unwesentlichen Abweichungen (oratio recta hier, obliqua dort, verschiedene Wortstellung) wird dabei abgesehen. In § 352 ist die Übereinstimmung des Josephus mit Porphyrius vollkommen. § 353 ist beim ersteren insofern schlechter geraten, als er die indischen Weisen generell sich das Leben nehmen lässt, während Porph. diese Beobachtung durch den Zusatz *πολλάκις, ὅταν εὖ ἔχειν σκήψωνται* gebührend einschränkt. Auch die Stilisierung ist hier bei Porph. viel besser: er drückt die Hauptsache, *ἐξίασι τοῦ βίου*, durch das Hauptverbum aus und fügt den Nebenumstand, *προειπόντες μέντοι τοῖς ἄλλοις* in Form einer Partizipialkonstruktion bei. Viel ungeschickter formuliert das Josephus: *προλέγουσι μὲν* (störend, da die Antithese nachher nicht fortgeführt wird) *τοῖς ἄλλοις, ὅτι μέλλουσιν ἀπιέναι*, dann wieder ganz = Porph. Es heisst dann weiter, dass die *ἄλλοι* den Lebensmüden Briefe *πρὸς τοὺς οἰκείους* mitgeben, Porph. fügt aber hinzu *τῶν τεθνηκότων*, und das darf in der Tat nicht fehlen. Im Rest des Abschnitts herrscht wieder wörtliche Gleichheit der Texte. Der des Porphyrius erhält durch den Vergleich mit Josephus an einigen Stellen eine sicherere Grundlage, kein Wunder, da Nauck ihn auf ungleich schmalerem Fundament aufgebaut hat als Niese den des Josephus. p. 258, 18: die indischen Weisen endigen ihr Leben *μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ μηδὲ ἐξελαύνοντος*. Die beiden letzten Worte strich Nauck in seiner zweiten Ausgabe nach dem Vorgang eines Humanisten, sehr zu Unrecht, denn sie stehen auch bei Josephus. Dagegen wird Z. 24 Naucks souveräne Sprachbeherrschung glänzend bestätigt. Überliefert

Digitized by Google

ist *οἱ δ' ἐπειδὰν ὑπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς*. Nauck vermutete *ἐπακούσωσι*, und das bietet Josephus. Merkwürdig ist p. 259, 2 ff. Unter Gesängen der Hinterbliebenen sterben die Asketen, *ᾠᾄσαν γὰρ ἐκείνους εἰς τὸν θάνατον οἱ φίλτατοι ἀποπέμπουσιν ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕκαστοι τοὺς πολίτας εἰς μηκίστας ἀποδημίας*. Die Logik erfordert das Gegenteil von *μηκίστας*, und so haben einige Gelehrte die geistvolle Konjektur ‹*μὴ*› *μηκίστας* gebilligt. Aber auch Josephus hat *εἰς μηκίστην ἀποδημίαν*, so dass wohl ein Denkfehler des Megasthenes vorliegt[1]). Schliesslich steckt noch eine interessante Variante in den Schlussworten *ἐκείνους δὲ μακαρίζουσιν τὴν ἀθάνατον λῆξιν ἀπολαμβάνοντας*, wo Jos. *τάξιν* hat, beides gleich gut.

Über die beiden restlichen Drittel von Eleazars Rede kann ich mich kürzer fassen. Zu Quellenstudien bieten sie keinen Stoff, denn sie sind von Josephus unter Beobachtung des historisch Möglichen frei komponiert. Unser Untergang, so lässt er seinen Helden darlegen, ist darauf zurückzuführen, dass Gott sich von uns abgewandt hat. Dieser Gedanke war schon in der ersten Rede § 327 ausgesprochen, wie überhaupt vieles aus ihr hier wiederholt wird. Nur noch an einer Stelle ist in die Ausführungen über die politische Lage der Juden ein populär-philosophischer Gemeinplatz eingesprengt, § 381. Zum Tode sind wir geboren und haben wir unsere Kinder gezeugt, ihm entgeht selbst der Glückliche nicht. Man wird sich bei der ungeheueren Verbreitung dieses Satzes hüten, ihn auf eine bestimmte Formulierung, die Josephus gelesen haben könnte, zurückzuführen. Zahlreiche Beispiele für den Topos hat B. Lier, Phil. 62 [1903] S. 584 zusammengestellt, darunter unserer Sentenz so nahe kommende wie Menander Fr. 815 K. *ἐπὶ τοῦτ' ἐγένοντο πάντες, εἰ θάδ' ἥξομεν*. Verbreitet ist auch der Gedanke, dass, wer Kinder in die Welt setzt, sich auch deren Vergänglichkeit klar vor Augen

[1]) Wie leicht ein solcher gerade bei Sätzen, in denen ein Superlativ vorkommt, sich einschleicht, möchte ich durch eine Lesefrucht aus einem modernen, sehr sorgfältigen Autor illustrieren. Lessing schreibt Laokoon III Mitte tadellos: ‚Wenn also auch der geduldigste, standhafteste Mann schreyet, so schreyet er doch nicht unablässlich'. H. Blümner referiert in seinem Kommentar (2. Aufl., Berlin 1880) S. 512 darüber und sagt, Laokoon schreie nicht, weil der heftigste Schmerz, welcher einem Manne das Schreien auspresse, vorübergehend sei, weil auch der geduldigste, standhafteste Mann nicht unablässig schreie.

Digitized by Google

halten müsse, vgl. Lier a. a. O. S. 585 Anm. Ebenso häufig ist der Hinweis darauf, dass auch die Glücklichen (*οὐδὲ τοῖς εὐδαιμονοῦσιν ἔστι διαφυγεῖν* Jos.) dem Tode nicht entgehen, vgl. Lier § 24 und 27.

Die Rede des Eleazar hatte, so berichtet Josephus anschliessend, durchschlagenden Erfolg. Die Sikarier brachten alles, was Leben hatte, zuletzt sich selber um, und nur zwei Frauen nebst 5 Kindern entgingen dem grossen Morden[1]). Der Bericht von dem Leichenfeld, das die Römer vorfanden, steht in der Darstellung des Josephus hinter der Rede des Eleazar, in der Konzeption aber war es das Primäre. Wie muss der Mann gesprochen haben, der die Seinen zu einem so furchtbaren Entschluss zu bringen vermocht hatte — so muss sich Josephus gesagt haben und diesem Gedanken nachgebend bot er politische und religiöse, philosophische und völkerkundliche Darlegungen auf, um seinen Helden als Redner zu einem wahren *πεισιθάνατος* zu machen.

Nachtrag. Nach Abschluss der Untersuchung sehe ich, dass ich für den bei Josephus § 352 ausgesprochenen Gedanken: die Inder *σπεύδουσι τὰς ψυχὰς ἀπολῦσαι τῶν σωμάτων* auf E. Norden, Agnostos Theos S. 107 hätte hinweisen sollen. Norden beweist dort aus der Übereinstimmung zwischen dem Schluss des 4. hermetischen Traktats und Ciceros Somnium Scipionis § 15, dass schon nach Poseidonios ‚die vernünftigen Seelen aus Sehnsucht nach dem Höheren ein Ende mit dem irdischen Leben zu machen und sich mit der Gottheit zu vereinigen eilen'. Dieser poseidonianische Gedanke liegt auch an unserer Stelle vor, und Norden hätte sie anführen können. Offenbar hatte schon Poseidonios den Megasthenes um des Beispiels der Inder willen angeführt. Das eigentlich megasthenische Material beginnt also erst § 353 *προλέγουσι μὲν τοῖς ἄλλοις*.

Frankfurt a. M. W. Morel.

---

[1]) Der sog. Hegesippus, die lateinische Bearbeitung des Bellum aus dem 4. Jahrhundert, lässt nur eine Frau mit ihren fünf Söhnen davonkommen. Er lässt die Rede dem ganzen Werke zum wirkungsvollen Abschluss dienen: *sermonem ... quem nos quasi epilogum quendam claudendo operi deplorabilem more rhetorico non praetermisimus* (V 53).

Digitized by Google

PONTIFEX UND *SEXAGENARII DE PONTE*

(Zu Catull c. 17)

Catull gibt uns im c. 17 eine köstliche, weil seltene Nachricht über Spötterei und Sprungtänze, die man in Verona oder wahrscheinlicher in einer kleinen Stadt bei Verona — die Anrede lautet ‚Colonia'[1]) — auf der ‚langen Brücke', die über einen Sumpf ging, auszuführen pflegte. Die Brücke war Pfahlbrücke; sie war zerbrechlich und nur kümmerlich renoviert, und das Volk wagte nicht recht mehr, sie zu benutzen:

O Colonia quae cupis ponte laedere longo
Et salire paratum habes, sed vereris inepta
Crura ponticuli assulis stantis in redivivis
Ne supinus eat cavaque in palude recumbat.

Ein solcher Brückentanz, wie er hier geplant wird, war gewiss auch sonst volkstümlich verbreitet. Als ich in Avignon war, kam mir dort im Anblick der zerbrochenen alten Rhône-Brücke das Sprichwort entgegen: *Sur le pont d'Avignon tout le monde danse;* also auch da dasselbe volksmässige *salire in ponte.* Über solche Brückentänze der modernen Provençalen hat sich Fr. Mistral in seinen Erinnerungen und Erzählungen (übersetzt von Kraatz) S. 392 verbreitet. Sie können dort sehr wohl aus antiken Zeiten vererbt sein. Mir aber kam damals gleich auch die Erinnerung an das hier zu

[1]) Dass Verona selbst gemeint sei, kann ich nicht glauben; die Anrede als *colonia* wäre zu befremdlich. Catull nennt Verona doch sonst, wo er es meint, mit seinem Namen. Auch verwehrte der priapeische Vers durchaus nicht, den Namen hier zu verwenden. Dazu kommt, dass Catull offenbar nur *lacus* und *palus* in der Nähe voraussetzt (v. 10), und einen Fluss gibt es nicht. Andernfalls würden wir doch wohl von einem *pons sublicius* über den Athesis statt von einer langen Brücke über einer Sumpfstrecke hören. Über die Sumpfstrecken bei Mantua vgl. die Catalepton-Ausgabe S. 38, auch Apollin. Sidonius, der epist. I 5, 4 das *solum bibulum* jener Gegenden schildert.

Digitized by Google

besprechende Catull-Gedicht sowie an das γεφυρίζειν, den γεφυρισμός der Athener (s. meine Schrift ‚Aus der Provence' S. 54). Dies γεφυρίζειν wird freilich selten erwähnt; Strabo p. 400 zeigt, dass in Attika über den Kephissos eine Brücke ging, an die sich, wie er kurz sagt, die γεφυρισμοί knüpften[1]). Dass sie sich vornehmlich εἰς τοὺς ἐνδόξους πολίτας richteten, sagt Hesych s. v. γεφυρίς. Sie waren aber in dem Grade allbekannt und althergebracht, dass man auch da, wo keine Brücke vorausgesetzt wird, das Verspotten als γεφυρίζειν bezeichnete; s. Plutarch, Sulla cap. 6; ja, im Kapitel 13 derselben Vita verbindet Plutarch γεφυρίζων καὶ κατορχούμενος, also den Brückenspott und den Tanz, beide Wörter aber in abgeblasster und übertragener Bedeutung. Gewiss war in Wirklichkeit auch schon ursprünglich das γεφυρίζειν mit der ὄρχησις eng verbunden, so wie Catull im v. 1 und 2 das *laedere* mit dem *salire* verbindet.

Man sieht hiernach sogleich, wie voreilig und verkehrt es war, in der ersten Zeile *ludere* statt des überlieferten *laedere* einzusetzen[2]). Auf der Brücke selbst findet das Foppen, Spotten und Höhnen, das γεφυρίζειν, statt; das ist eben (*in*) *ponte laedere*; das Verbum ist im Sinne von *illudere* ganz gebräuchlich und steht hier nur ausnahmweise objektlos, da nur ein allgemeines *homines* oder *municipes tuos* als Objekt zu denken ist. Man vergleiche Plautus, Capt. 303: *dicto haud audebat, facto nunc laedat licet.*

Die Brücke, deren Catull gedenkt, diente aber nicht nur zu Hänseleien und Volkstanz, sondern anscheinend auch dem Gottesdienst; denn Catull sagt im v. 6, die Brücke möge so fest stehen, dass auf ihr sogar die *sacra*, also gottesdienstliche Handlungen, ausgeführt werden können, die im *salire* und *subsilire* bestehen.

[1]) Die Vermutungen der Neueren hierüber, über Anlass und Ort der γεφυρισμοί bespricht O. Kern in Pauly-Wissowa RE VII S. 1229. Sicher waren sie Improvisationen; dass sie also im Chor vorgetragen wurden, scheint ausgeschlossen; auch Hesychs Zeugnis spricht dagegen, und daher glaube ich nicht, dass das Chorlied bei Aristophanes in den ‚Fröschen' v. 416 ff. als Probe dienen kann.

[2]) E. Baehrens brachte gar *loedere* in Vorschlag, als ob die Catull-Überlieferung nicht an allen anderen Stellen, wie 61, 210 f. und sonst, die Orthographie *ludere* sicherte oder als ob sie sonst irgendwo ein *oeti* oder *coera*, *coerare* böte. Trotzdem setzte dann auch Friedrich dies *loedere* in seinen Text.

Digitized by Google

Hier erheben sich nun gleich Bedenken und Zweifel, die uns in unserer Untersuchung aufhalten. Am meisten Wahrscheinlichkeit hatte im v. 6 bisher die Lesung für sich:

In quo vel Salisubsili sacra suscipiant(ur).

Man hat auch *Salisubsilis* korrigieren und unter dem Wort die Salier verstehen wollen; anderenfalls dachte man an einen Gott Salisubsilus oder Salisubsilius, der etwa gar den Mars bedeute. Das letztere scheint ausgeschlossen[1]). Aber auch die Namengebung selbst ist höchst auffallend, die Wortbildung als solche so gut wie beispiellos; denn sie wäre keine einfache Doppelsetzung wie *Marmar*, sondern vielmehr nominale Komposion aus zwei Verbalstämmen von verschiedener Bedeutung: *salire* ist das gewöhnliche Springen, *subsilire* das Hochspringen. Bildungen wie *primigenius* oder *primigenus* sind davon wesentlich verschieden[2]). Daher halte ich mich an die Überlieferung der Handschriften, die *sali subsili* deutlich getrennt geben, bin überzeugt, dass dies vielmehr Imperative sind, und lese:

In quo vel ‚sali subsili!' sacra suscipiantur.

Die Wortverbindung *sacra suscipere* findet sich auch bei Lukrez 5, 1163 und Livius I, 31, 4. Die befehlenden Ausrufe oder priesterlichen Kommandos (imperia), ‚spring vorwärts, spring hoch' selbst aber sind die *sacra*, denen man ‚sich unterzieht'. Diese Ausrufe können mit demselben Recht *sacra* heissen, wie wir von *voces sacrae* bei Horaz Epod. 17, 6 lesen und wie es vor allem bei Vergil Aen. 2, 239 vom Chor der Kinder kurzweg heisst: *sacra canunt,* d. h. *sacra verba canunt.* So also auch hier: *sacra suscipiantur quae sunt ‚sali subsili'.*

Die Worte *sali subsili* waren, wie ich ansetze, so formelhaft wie das *arse verse* (d. h. averte ignem), das man nach

[1]) Die Griechen reden zwar vereinzelt von einem *Ἄρης ὀρχηστής* (Lycophron v. 249); da handelt es sich aber nicht etwa um einen Waffentanz des Gottes, sondern nur um den Kampf, der sich wie ein Tanz ausnimmt (s. Holzingers Anmerkung zur Stelle). Ebensowenig ist für Rom ein Mars Salius oder Spring-Mars nachzuweisen (s. Archiv f. Lexik. XI S. 180). Das *limen sali* im Arvallied ist Problem, aber es ist keinesfalls eine Anrede an Mars. Der *Mars Gradivus* entspricht dem *Ἄρης ὀρχηστής*; es ist der *exiliens in proelia* (Serv. zu Aen. III 35); nach dem erweiterten Servius (ebenda) heisst er so, *quod gradum inferant qui pugnant* oder *quia numquam equester.*

[2]) Interessant ist die Interjektion *buttubatta,* die Dinge nullius dignationis bedeutete (Festus S. 36 M.); vgl. plautinisches *buttuti*; aber niemand wird sie vergleichen wollen.

Digitized by Google

Afranius v. 415 R. an die Türen schrieb[1]), sind also ein weiteres Beispiel für echt lateinische, zweigliedrige Asyndeta[2]), und sie ersetzen hier nun endlich bei Catull als Zitat ein Nomen im Satz, so wie Persius 1, 49 sagt: *recuso ‚euge' tuum.* Aber ich kann noch bessere und einleuchtendere Analogien anführen, durch die meine Auffassung gesichert scheint. Zunächst Horaz. der c. IV, 8, 15 f. den Inhalt der Scipioneninschriften angebend. schreibt: *non ‚celeres fugae reiectaeque retrorsum Hannibalis minae', non ‚incendia Carthaginis impiae'*[3]) *clarius laudem indicant quam Musae,* wo wir ergänzen sollen: *verba lapidibus incisa.* Sodann aber sei Varro Menipp. 498 B. verglichen: *δὸς καὶ λαβέ fervit animo* (oder *fervit omnino*). Auch hier vertritt die imperativische Redensart, wie man sieht, ein Nomen wie bei Catull, und zwar auch hier als Subjekt im Satz. Kühner noch ist, was wir bei Varro Menipp. 521 lesen: *‚ubi lubet ire licet accubitum' accepto strenue sussilimus,* wo, wenn das kurze Fragment solchen Schluss zulässt, ein aus fünf Wörtern bestehender Satz sogar das Subjekt im Ablativus absolutus ersetzt.

Aber auch Petron sei verglichen, bei dem Trimalchio zweimal, c. 34 und 73, sagt: *‚tango menas' faciamus.* Beidemal ist das so überliefert, eine Textänderung also unzulässig, aber auch der Sinn vortrefflich[4]). ‚Wir wollen zulangen' ist der Sinn; statt dessen sagt der Mensch: ‚lasst uns machen: ich greif' in die Sardellen'. Wir würden bei unseren anderen Ernährungsverhältnissen etwa sagen: ‚rin in die Kartoffeln!' Das *tango* steht da in Litotes genau so wie bei Plautus. Miles 823: *tetigit calicem,* ‚er griff zum Becher', d. h. er trank gehörig und betrank sich. Das *tangere calicem* bedeutet in der Volkssprache ‚sich betrinken' just so, wie *tangere menas* ‚sich vollfressen'. Die *menae* oder *maenae* sind der gemeinste kleine Fisch, den man in Menge als Salzfisch ass. Heisst es bei Pomponius v. 80 f. R.: *‚cenam quaerilat; si eum nemo vocat, revortit ad menam miser,* so steht da *menam*

[1]) Vielleicht liesse sich auch das leider so unsichere ***edi medi*** bei Titinius v. 111 heranziehen.

[2]) Wie ***ruta caesa, sarta tecta, pactum conventum***; im Jussiv ***velitis iubeatis***; dazu Plaut. Trin. 289: ***rape trahe, fuge late.***

[3]) So hat Vollmer den Text richtig gegeben.

[4]) Die verschiedenen Abänderungsversuche, die ich hier nicht näher bespreche, bringt Friedländer in seiner Anmerkung zur Cena Trimalchionis c. 34.

Digitized by Google

kollektiv, oder der Singular soll die Dürftigkeit der Mahlzeit noch besonders utrieren. Die Worte bei Petron sind also eine ordinäre Redensart, die die kleinen Leute zu brauchen pflegten, wenn sie zulangten, und die der noch ordinärere Trimalchio hier kopiert. In der Tat nötigt Trimalchio im c. 73 mit jenen Worten zum Essen, dagegen im c. 34 zum Trinken. Der letztere Umstand aber ist kein Grund, den Text abzuändern, sondern beweist nur, wie abgeblasst die Bedeutung der Redensart im Volksmund war.

So wie also Trimalchio sagt: *faciamus ‚tango menas'*, so Catull: *suscipiantur sacra ‚sali subsili'* [1]).

Die Worte haben die Natur eines Buchtitels oder Gedichttitels, und so lässt sich damit ganz wohl auch noch vergleichen, dass in Varros Menippeïschen Satiren nicht nur Titelgebungen wie *Est modus matulae*, sondern auch die imperativischen *Age modo* und *Γνῶθι σεαυτόν* erscheinen.

Kommen wir zur Sache. Auf alle Fälle denkt Catull im c. 17 an einen Brückentanz, der dem Saliertanz gleichkam: erst nach vorne Springen, dann Hochsprung; vgl. Seneca epist. 15, 4: *saltus vel ille qui corpus in altum levat vel ille qui in longum mittit vel ille, ut ita dicam, saliaris aut, ut contumeliosius dicam, fullonius.* Der *saltus saliaris* verband eben beide Sprungarten. Dass es auch in Verona Salier gab, steht fest (CIL V 4492). Auch für seine Colonia kann also Catull ihr Vorhandensein voraussetzen. Auf den Brückentanz aber bezieht sich bei ihm nicht nur der v. 6, sondern auch schon im v. 2 erklärt sich so die umständliche Ausdrucksweise *salire paratum habes.* Das *paratum habes* ist so gesagt wie bei Cicero De oratore II 152: *philosophi habent paratum quid de quaque re dicant.* In dem Ausdruck

[1]) Vielleicht ist der Vers aber vielmehr so zu lesen:

In quo ‚vel sali subsili!' sacra suscipiantur.

Denn ***vel*** ist von der Volkssprache noch als Imperativ deutlich empfunden worden im Sinne des ‚wohlan! entschliesse dich!' und steht daher besonders gern verstärkend vor Imperativen, z. B. Plaut. Mostell. 299: ***vel, rationem puta***; Amphitr. 917: ***vel, rogato***; Epid. 699: ***vel da*** und so öfter; vgl. W. Kohlmann, De vel imperativo, Marburg 1898. Zur pyrrhichischen Messung des ***sali*** aber sei, um von den Beispielen aus der älteren Poesie abzusehen, das ***dabŏ*** und ***homŏ*** bei Catull verglichen, das ***vide*** und ***puta*** bei Persius 1, 108 und 4, 4; sogar ***rogas*** Pers. 5, 143 wie ***palus*** bei Horaz Ars poet. 65.

Digitized by Google

liegt also, dass die Einwohner des Ortes einen Springtanz schon vorbereitet, geplant und eingeübt haben: *paratum habebant saltationem*. Es war eine in Aussicht genommene Volksbelustigung und rituelle Festivität, die lediglich durch die Gebrechlichkeit der langen Brücke in Frage gestellt ist.

Dieser Tanz war aber nur ein Volkstanz. Im v. 6 wünscht Catull nun, die Brücke möge wieder so fest werden, dass man sogar auch die heilige Tanzhandlung, die *sacra Saliorum* auf ihr werde begehen können. Er würde nun, wie ich meine, auf diesen Wunsch schwerlich verfallen sein, wenn dies nicht schon die ursprüngliche Bestimmung der Brücke gewesen wäre. Jeder weiss, dass sich besser auf einem Holzpodium als auf Stein oder festgestampfter Erde tanzt. Deshalb brauchte auch der Saliertanz den Holzboden, in primitiven Verhältnissen also die Brücke.

Gleichwohl könnte man sich wundern und solchen priesterlichen Brückentanz sinnlos finden. Aber mit Unrecht[1]). Der Fluss oder der Sumpf diente im ältesten Verteidigungssystem allemal als vornehmster Schutz der Städte, die hinter ihm lagen. Das galt auch vom Tiber und von dem alten Rom der Königszeit. Denn jenseits des Wassers lag gleich schon das Gebiet des feindseligen Nachbarn[2]); die eine Brücke, der *pons sublicius*, aber bildete den Zugang zu ihm, führte unmittelbar in Feindesland. Der Waffentanz. der klirrend mit Stampfschritt, Tubenblasen und dröhnendem Männergesang auf ihr stattfand, sollte also die Stadt schützen; er war eine Drohung; denn der Nachbar jenseits der Brücke hörte den Lärm. Ihn sollte heilige Scheu befallen. Der März und dann wieder der Oktober war in Rom die Zeit für diese martialische Kundgebung; der März der Beginn des Kriegssommers, der Oktober sein Ende. Auch diese Termine erklären sich trefflich aus der Sachlage.

Dies legt nun die Frage, ja zugleich auch schon die Antwort auf die Frage nahe nach der Herkunft des Wortes *pontifex*. Der Priester als ‚Brückenbauer'! Man sieht in solchem Falle gerne und in erster Linie bei G. Wissowa

[1]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., S. 558, 1 äussert sich skeptisch über den Brückentanz der Salier; über die Catull-Stelle sagt er, der Dichter bezeichne den Tanz der Salier nur ‚als gute Belastungsprobe für die Brücke'.

[2]) Hierzu vgl. H. Nissen, Italische Landeskunde II S. 604.

Digitized by Google

nach, ‚Religion und Kultus der Römer'. Er äussert sich S. 503, 2 mit gebührender Vorsicht: das Wort *pontifex* bleibe rätselhaft, jede andere Ableitung aber als die von *pons* und *facere* sei unmöglich. Dies letztere trifft unbedingt zu[1]). Ist aber nicht eine Erklärung gegeben und die Sache enträtselt, wenn wir ansetzen, dass der Priester in den primitiven ältesten Zeiten wirklich, wie sein Name unzweideutig besagt, berufen war, die nötigen Holzbrücken für heilige Handlungen im Freien zu bauen, insbesondere also für die *sacra Saliorum*, welche *sacra* auf solcher Brücke stattfanden, aber vielleicht auch noch für andere Handlungen? Es sei an den brückenartigen Zugangssteg erinnert, der bei den Volksabstimmungen zu den *saepta* führte: *per pontem comitiis suffragium ferre,* Festus p. 334 M; vgl. Cicero ad Atticum I, 14, 5 u. a.[2]).

Als wertvoll erweisen sich da doch des weiteren noch die Mitteilungen des Varro, Diodor, Plutarch und des Servius. Plutarch, der am ausführlichsten ist, sagt im Numa c. 9, nachdem er einige gänzlich unmögliche Etymologien vorausgeschickt, die meisten erklärten das Wort *pontifex* so: die Priester seien nichts anderes als Brückenbauer (*γεφυροποιοί*) gewesen, so genannt, weil sie die *ποιούμενα περὶ τὴν γέφυραν ἱερά* besorgten, welche *ἱερά* besonders heilig und sehr alt seien; die Erhaltung, Herstellung oder Ausbesserung der Brücke (*τήρησις* und *ἐπισκευή*) sei ihre Sache gewesen. Übrigens seien die alten Holzbrücken (weil gottesdienstlich) von ihnen ohne alles Eisen, *ἄνευ σιδήρου*, hergestellt worden. Soweit Plutarch.

Was klingt daran im Grunde unglaublich? Allein schon das *ἄνευ σιδήρου* ist eine wertvolle und unbedingt zuverlässige Mitteilung. Vielmehr erweist sich der Bericht als durchaus zuverlässig, da Varro, der De l. lat. V 83 nur wenig Worte macht, damit vollständig übereinstimmt, so dass ohne Frage varronische Gelehrsamkeit dem Bericht zugrunde liegt. Ebendaher stammt dann aber auch Diodors Bericht III 45, 2, wo auch das *ἄνευ χαλκοῦ καὶ σιδήρου* steht. Eben dies letztere aber ist, wie gesagt, eine besonders wertvolle Mitteilung: ein Beweis,

[1]) Das drolligste ist wohl der *spontifex,* der im Archiv f. Lex. XV S. 221 auftaucht.

[2]) Hierüber Problematisches bei J. Mesk, Berl. philol. WS. 1917, S. 316 ff.

Digitized by Google

dass die Brücke ebenso wie die alten Götterhaine als heiliger Boden galt. An Heiligtümer durfte kein Eisen heran[1]).

Ist dem so, so hatten die Holzbrücken also wirklich auf irgendwelche *sacra* Bezug, wie Catull dies voraussetzt.

Servius aber oder vielmehr der erweiterte Servius bringt uns nun auch noch das Zeugnis der Saliarlieder selber. Denn in seiner Anmerkung zur Aeneis II 166, wo es sich um Minerva und das Palladium handelt, lesen wir: ..*simulacrum caelo lapsum, quod nubibus advectum est, in ponte depositum, apud Athenas tantum fuisse, unde et γεφυριστὴς dicta est* (sc. Minerva). *Ex qua etiam causa pontifices nuncupatos volunt, quamvis quidam pontifices a ponte sublicio, qui primus Thybri impositus est, appellatos tradunt sicut Saliorum carmina loquuntur.* Hier ist freilich das *ex qua causa* sonderbar, im übrigen aber der Sinn nicht misszuverstehen. Mag man von der *Ἀθήνη γεφυριστής*[2]) halten, was man will: jedenfalls wird auch hier gerade so wie bei Catull die Brücke in Rom in nächste Beziehung zu den Saliern gesetzt; ja, in den Saliarliedern befand sich selbst nach diesem Zeugnis, d. h. also gewiss nach der Deutung des Aelius Stilo, eine Erwähnung der Brücke, auf der sie tanzten, vielleicht aber auch des *pontifex* selber[3]). Dass auch noch später die Saliertänze in Gegenwart der *pontifices* stattfanden, bezeugen die *fasti Praenestini* (unter dem 19. März)[4]).

[1]) Vgl. Macrobius V 19,7 ff. zu Vergil Aen. IV 513. Preller-Jordan, Röm. Mythol. I S. 131. Blümner bei Pauly-Wissowa RE V S. 2143.

[2]) Die Lesung *γεφυρῖτις* ist hier ohne Gewähr. Übrigens wird im Mythol. Lexikon I S. 1627 auch eine Demeter *γεφυραῖα* verzeichnet; doch ist wiederum die Lesung bei Stephanus von Byzanz unsicher.

[3]) Vgl. B. Maurenbrecher, Fleckeis. Jahrbb. Suppl.-Bd. XXI S. 346, der auch schon das Catullgedicht zur Erläuterung kurz heranzog.

[4]) Wissowa äussert sich a. a. O. S. 558,1 auch hier zurückhaltend, mit den Worten, die Serviusstelle besage nur, dass die Etymologie des *pontifex* aus Stilos Kommentar zum Saliarliede stamme. Ich kann aber nicht einsehen, warum Stilo sich in seinen Auslegungen des Liedtextes unbedingt geirrt haben soll. Der Wortlaut besagt doch eben: ‚die *pontifices* seien nach dem *pons sublicius*, der Pfahlbrücke, benannt worden, so wie die Saliarlieder es aussagen'. Wenn ich das Catullgedicht richtig interpretiert habe, dient es zur Sicherung und Bestätigung dessen, was Servius gibt. Das *Saliorum carmina loquuntur* ist so gesagt wie das *annales locuntur* bei Cicero De domo 86; *rescriptum loquitur, lex loquitur* bei Ulpian, Digest. 24, 3, 64 und 2, 14, 10. So aber auch der erweiterte Servius selbst: *ut fabula loquitur*, zu Aen. 1, 617.

Digitized by Google

Gewiss ist es nun also kein Zufall, dass auch die Brücke, von der Catull redet, nur eine Pfahlbrücke ist, auf schwachen Holzpfosten, *assulae*, aufgestützt. Offenbar fehlte an ihr alles Eisenwerk, Nägel und Klammern; es galt von ihr das τὸ πάμπαν ἄνευ σιδήρου γεγομφῶσθαι, das Plutarch, wie wir sahen, an den alten gottesdienstlichen Holzbrücken hervorhebt, und eben deshalb war sie zu der Zeit, wo Catull dichtet, im Verfall und kaum noch benutzbar. Ja, dass es der Brücke an ausreichenden Nägeln und Klammern fehlte, bezeugt Catull ausdrücklich, wenn er ihre Pfosten im v. 2 *inepta crura* nennt. Denn *aptus* ist in seiner Grundbedeutung das Angefügte, Befestigte; vgl. Cicero, Tusc. V, 62: *gladium saeta equina aptum;* häufiger so bei Lucrez V, 808; VI, 1067. Dazu ist hier *inepta* klärlich der Gegensatz; die *crura* sind ‚nicht festgemacht'[1]). Unsere Lexika vermerken freilich, soviel ich sehe, diese ursprüngliche und echteste Wortbedeutung nicht; man hat eben diese Catullstelle übersehen[2]). Ebenso war nun aber auch die älteste Tiberbrücke bei Rom ein *pons sublicius*, d. h. eben eine Pfahlbrücke, die nur auf *sublicae* oder Holzpfählen ruhte. Die Übereinstimmung ist vollkommen; denn so wie die Brücken hier und dort sich gleichen, so auch die Beziehung auf den Saliertanz. Es steht also für mich ausser Zweifel, dass auch die Salii Roms wirklich in ältester Zeit auf der Pfahlbrücke selbst über dem Tiber ihren Tanz aufgeführt haben, um den Etrusker zu schrecken; und in den Saliarliedern selbst war dies nun auch erwähnt, jedenfalls

[1]) ‚Eine ordentliche Brücke an einer wichtigen Verkehrsstrasse', wie Friedrich in seinem Catull S. 144 sich ausdrückt, war dies also durchaus nicht mehr.

[2]) ***ineptus*** heisst sonst ‚unpassend', dann auch ‚albern'. Weil beides hier keinen Sinn gibt, half sich Riese mit der Übersetzung ‚untauglich'. Diese Übersetzung lässt sich aber nicht rechtfertigen. Denn wenn Georges im Lexikon dafür die eine Horazstelle Epist. II 1, 270 beibringt, so heissen dort die *chartae ineptae* nicht untaugliche Bücher, sondern solche albernen Inhalts; vgl. die *ineptiae* bei Catull 14 b. Übrigens ist an der Stelle, von der ich handle, die Untauglichkeit des Brückenunterbaus schon durch *assulis stans in redivivis* hinlänglich ausgedrückt; das *inepta crura* muss also etwas anderes bringen, das die Anschauung ergänzt; das ist eben das Unbefestigtsein. Charakteristisch ist, dass Friedrich über das *inepta crura* kein Wort verliert. — Dieser mein Aufsatz blieb jahrelang ungedruckt liegen; seitdem ist Krolls Catullausgabe erschienen, der das *ineptus* in meiner Weise aufzufassen geneigt ist.

Digitized by Google

der Tanz und die Brücke, vielleicht auch der Brückenbauer, der *pontifex*.

Dagegen war nach Varro und Diodor a. a. O. dieser Tanz dort zu Varros Zeit längst ausser Gebrauch. Und so weiss auch Livius davon nichts mehr; nach ihm (I, 20, 4) ziehen die Salii nur durch die Stadt, *canentes carmina cum tripudio solemnique saltatu*. Insbesondere werden seitdem das Comitium und ein Platz auf dem Aventin als traditionelle Tanzstelle erwähnt. Diese Verlegung der Handlung ist nun sehr wohl begreiflich, nicht deshalb, weil der *pons sublicius* etwa brüchig wurde und nicht mehr haltbar schien; denn er wurde immer wieder durch den *pontifex* repariert (s. Varro), sondern weil das Machtgebiet Roms sich seit Vejis Fall so wesentlich erweitert hatte; der Tiberlauf war nun gar nicht mehr Stadt- und Landesgrenze, und die Brücke führte nicht mehr unmittelbar in Feindesland; die gottesdienstliche Demonstration auf ihr war also seitdem zwecklos und sinnlos geworden.

Es ist auch nicht allzu wunderbar, dass Catull und die Leute in ‚Colonia' von dem alten Brückentanz noch etwas wissen, Livius aber nicht. Auf dem Lande und in den Kleinstädten erhalten sich eben alte Gebräuche unendlich viel länger als in der Grossstadt und Weltstadt, deren Bau-, Verkehrs- und Raumverhältnisse sich oft rapid verändern. Dafür ist dies ein sprechendes Beispiel. Alljährlich sah man dagegen in Rom den sonderbaren geräuschvollen Aufzug der Salier auf dem Comitium und auf dem Aventin. Der ältere Usus war hier darum dem Volksbewusstsein seit langem entschwunden, und nur an abgelegenen Stellen, in den Büchern der Antiquare, wie im Kommentar zu den Saliarliedern, konnte der Römer auf ihn vereinzelt noch einen Hinweis finden.

Eine Reminiszenz an das Ursprüngliche aber und gleichsam nur eine Verschiebung desselben war es doch, dass in Rom bei den Reparaturen des *pons sublicius*, wie Varro a. a. O. mitteilt, der Saliertanz gleichwohl noch immer in unmittelbarer Nähe der Brücke, am diesseitigen und am jenseitigen Stromufer (*uls* und *cis*), aufgeführt zu werden pflegte. Die Tänzer mussten in solchem Fall jedesmal doch noch wenigstens über die Brücke ziehen, um von Ufer zu Ufer zu gelangen, und sie wurde dadurch gleichsam neu eingeweiht.

Kehren wir noch einmal zum Catullgedicht zurück; denn es gibt uns noch eine weitere Hilfe; es hilft uns, wenn ich

Digitized by Google

nicht irre, auch noch zum Verständnis der sprichwörtlichen Redewendung *sexagenarii de ponte,* die voraussetzt, dass die Sechzigjährigen von einer Brücke ins Wasser, in Rom also in den Tiber, gestürzt zu werden pflegten; *depontani* nannte man die davon Betroffenen (Festus p. 75 M.). Zuerst begegnet uns jene Wendung bei Cicero pro Roscio Amerino 100: *quem contra morem maiorum minorem annis sexaginta de ponte in Tiberim deiecerit,* danach in Varros Menippeen Frg. 493 f. B., wo das Verbum *depontare* steht und der Satz: *more maiorum ultro carnales* (es scheint *casnares* zu lesen) *arripiunt, de ponte in Tiberim deturbant.* Ja, auch die Worte bei Varro Menipp. 487: *sensibus crassis homulli non videmus quid fiat?* hatten vielleicht eben hierauf Bezug. Die Erklärungen, die die Römer selbst, die ein Varro und Sinnius Capito (bei Nonius und Festus) für diesen *mos maiorum* vortrugen, findet man bei A. Otto ‚Die Sprichwörter der Römer' S. 321 nach Mommsens Anleitung widerlegt, und ich brauche nicht darauf einzugehen. Es liegt doch aber nun nahe anzusetzen, dass es bei den Volksverhöhnungen auf der Brücke, den γεφυριαμοί der primitiven Zeiten, Sitte war, alte Leute, die nicht mehr ordentlich mittanzen und springen konnten, unter Spottrufen als unbrauchbar von der Brücke zu stossen. Das ist eben das *laedere,* ein *dicto et facto laedere* im v. 1 unseres Gedichtes. Diese Voraussetzung scheint mir in der Tat nicht zu kühn, ja, fast selbstverständlich, und so würde sich die später unverständlich gewordene Redensart auf das natürlichste erklären.

Bei Catull handelt es sich nun freilich nicht um einen Tänzer; gleichwohl kann aber auch sein Gedicht zu einer gewissen Bestätigung meiner Aufstellung dienen. Denn auch Catull will ja — und dies ist der Hauptinhalt des Spottgedichtes - einen alten Kerl kopfüber[1]) von der Brücke in den Sumpf befördern, und auch bei ihm lesen wir wörtlich das *de ponte*; im v. 8: *quendam municipem meum de tuo volo ponte ire praecipitem in lutum* und im v. 23: *nunc eum volo de tuo ponte mittere pronum.* Der Mensch, der da von der Brücke soll, wird als völlig stumpfsinnig, als apathisch wie ein Holzbalken charakterisiert; es ist ein Alter, der eine schöne junge Frau hat, diese Frau aber nicht zu hüten weiss

[1]) Genauer so, dass man ihn gleichzeitig am Kopf und an den Füssen packte: *per caputque pedesque.*

Digitized by Google

und nicht sieht und nicht hört, was sie tut, ja, seiner eigenen Existenz sich kaum bewusst ist. Es trifft also genau auf ihn zu, was wir in Varros Menippeen lasen: *sensibus crassis homulli non videmus quid fiat*? Ausdrücklich aber heisst es ferner bei Catull von ihm, dass er an Alterszerrüttung, *veternus*, leidet (v. 24), so dass er wieder völlig zum Kinde geworden ist: *nec sapit pueri instar bimuli* (v. 12). Das ist also gewiss ein rechter *sexagenarius*; sollte Catull dabei also nicht an das *sexagenarii de ponte*, das er doch sicher kannte, gedacht haben? Sein Gedicht bezweckt offenbar, der alten Redensart einen neuen Sinn zu geben. Der Volkstanz selbst muss unterbleiben, denn die Brücke ist zu schwach (v. 1—6); das richtige *sexagenarii de ponte*, das die Leute, die nicht mehr tanzen können, betraf, kann also nicht stattfinden. Catull aber sorgt für Ersatz; er will einen anderen *sexagenarius* von der Brücke stossen, der die Strafe noch mehr verdient; es ist ein solcher, der sich aufs Lieben nicht mehr versteht, und er wünscht: möge für diesen Zweck zum wenigsten die Brücke noch standhalten.

Wir lernen aus dem Schluss des Catullgedichts aber auch noch dies, dass es den *sexagenarii de ponte missi* nicht etwa ans Leben ging, sondern dass sie aus der Nässe sich wieder herausarbeiteten, das Ganze somit nur ein gröblicher Scherz war. Eben dies setzt Catull für seinen *sexagenarius* voraus.

Später sind es dann nur noch die Selbstmörder, die von der Brücke ins Wasser springen; s. Horaz, sat. II 3, 36 f., Juvenal, VI 32. Der *pons sublicius* Roms aber wurde zum Standort für die Bettler[1]).

Marburg a. L. Th. Birt.

[1]) Vgl. Seneca, de vita beata 25; Juvenal XIV 134. Eben hierauf hat auch die schwierige Juvenalstelle IV 116 Bezug, die von Brückenbettelei handelt. Es heisst da von dem blinden Höfling Catullus Messalinus:

caecus adulator dirusque a ponte satelles
dignus Aricinos qui mendicaret ad axes
blandaque devexae iactaret basia raedae.

Hier ist meines Erachtens nur ein etwas weitgehendes Hyperbaton anzuerkennen, und alles wird wohl verständlich. Die Worte sind so zu ordnen: *caecus adulator dirusque satelles dignus qui a ponte ad axes Aricinos mendicaret raedaeque basia iactaret.* Er verdiente, dass er von der Brücke aus, wo der Bettlerstand ist, die Wagen, die aus oder nach Aricia kommen, anbettelte usw. Auf das wirkungsvollste und mit grosser Wucht wird das *a ponte* weit vorangestellt, weil aller Ton auf ihm liegt. Jede Textänderung scheint ausgeschlossen, weil aussichtslos.

Digitized by Google

MISZELLEN

Ausonius: Mosella 32.

31 Omnia . . . habes quae . . .
32 . . . bivio refluus munimine pontus.

32 biuiore fluuis *vel* fluius *V* | munimine *codd. Böcking*] manamine *Gronov.* molimine *Heins.*

‚Du hast alles, was . . . das auf doppelter Bahn (hin- und) rückflutende Meer (hat)'; d. h. wie das Meer in Flut und Ebbe vor- und zurückfliesst, so auch die Mosel, die ja auch stromaufwärts zu befahren ist (vgl. V. 39). Vom Zurückfluten in der Ebbe hat das Meer das Epitheton *refluus* erhalten; vgl. z. B. Auson. S. 153, 146 (Peiper) quem pater Oceanus refluo cum impleverit aestu; 250, 2 dulcibus in stagnis reflui maris aestus opimat. Claudian. III cons. Hon. 58 Tethyos alternae refluas calcavit harenas. Flüssen legte Ausonius diese Eigenschaft bei, um das Münden eines Flusses in einen anderen, oder in das Meer zu veranschaulichen, da sich dann das Wasser zurückstaut, z. B. Mos. 463 Santonico refluus non ipse Carantonus aestu; oder aber wenn er von der Bergfahrt der Schiffe spricht, z. B. S. 17, 26 naviger hic refluus me vehit ac revehit. Jedenfalls war er sich bewusst, vom Rückfluten der Flüsse in Analogie zum Meere zu sprechen. Das bezeugen Mos. 32 und S. 322, 9 quod si lege maris refluus mihi curreret amnis. In Mos. 32 und S. 17, 26 heissen nun Meer bzw. Strom *refluus* allein, obwohl von beiden Richtungen des Wasserlaufes (Mos. 32 bivio; S. 17, 26 vehit ac revehit) die Rede ist; S. 244, 14 hingegen verschweigt Ausonius das Vorfliessen nicht: quotque horis pelagus profluit aut refluit. Es liegt also Mos. 32 und S. 17, 26 die Figur der *ἔλλειψις* vor.

Mehr Schwierigkeit bereitete *bivio munimine*, die ablativische Bestimmung zu *refluus*. Man verstand ihre Bedeutung nicht und so haben die neueren Herausgeber bis auf Böcking gegen die übereinstimmende Lesart aller Handschriften die Konjektur Gronovs *manamine* aufgenommen, obwohl dadurch ein sonst nirgends bezeugtes Wort geschaffen wurde. Eine Änderung des überlieferten *bivio munimine* ist jedoch unnötig. Denn Ausonius braucht hier eine von den Figuren der *ἐναλλαγή*, nämlich die *ἀντιστροφή*, die Phoibammon[1]) definiert als Vertauschung der Formen der in dem Satze miteinander vereinigten Worte, wie um zu sagen: ‚schreiend fiel ich', statt: ‚zu Fall gekommen, schrie ich'. Ausonius sagt also *bivio munimine* statt *via bis munita*. Als Abl. loci bezeichnet *bivio munimine* den Weg, auf dem die Bewegung des Vor- und Rückflutens stattfindet[2]).

Graz. Otmar Schissel.

[1]) Rhet. gr. VIII 505, 1 (Walz): *ἀντιστροφὴ δέ ἐστι χαρακτήρων ἀντίδοσις τῶν συντεταγμένων ἀλλήλαις ἐν τῷ λόγῳ λέξεων· ὡς ἵνα εἴπω ‚ἰὼν ἔπεσα' ἀντὶ τοῦ ‚πεσὼν ἴηνσα'.*

[2]) Kühner-Stegmann, Ausführl. Gramm. d. lat. Spr. II, 1, 350e.

Digitized by Google

De Rudentis comoediae nomine Graeco.

Pagina ultima voluminis LXXIII huius Musei de nomine egimus quod Diphilus exemplari Graeco Rudentis fabulae Plautinae imposuerit: quae festinanter et rapide modo reiecit de Wilamowitz pagina ultima libri *Menander das Schiedsgericht* editi Berolini 1925. Scripsit me Diphilum non recte dixisse imitatorem Menandri fabulae quae Epitrepontes vocatur omnium clarissimae: qua de imitatione in editione Rudentis quae emittetur anno 1926 mihi agendum erit accuratius. Quod vero ille scripsit: ‚Wenn er vollends das Original des Rudens in dem einmal angeführten Titel findet, der *ἐν Ἐπιτροπεῖ* verschrieben ist, von ihm in *Ἐπιτροπῇ* geändert, so klingt dieser Titel wenig vertrauenerweckend.' ... Ego vero nihil mutavi, sed tradita servavi: neque equidem didici neque docui coniecturis sed traditis uti pro fundamentis doctrinarum. Scilicet traditum est *Δίφιλος Ἐπιτροπῇ* ut recte rettulit Kockius fragm. 42 C.A.F. II p. 553 Meinekius historiae criticae C.G. p. 454 quod uterque editor male mutavit scribendo *Ἐπιτροπεῖ*. Atque in maiore editione IV p. 393 Meinekius relegat lectorem ad historiae criticae locum s. s., in minore id ipsum quod debuit male omisit. Arbitrium vero quod Attice *ἐπιτροπή* dicitur in altera parte Rudentis positum quasi caput et cardinem esse fabulae patet: Diphilum uni Menandro concessam a Musis venerem venustatemque corrupisse in ea quae perfecta est editione Rudentis mox exponetur ut debuit exponi et proponetur publice. Hoc, lector benevole, volui nescius ne esses. Vale.

Bonnae. Fridericus Marx.

Zu Strab. V 235.

In der Beschreibung römischer Bauwerke liest man: *οἱ δ' ὑπόνομοι συννόμῳ λίθῳ κατακαμφθέντες ὁδοὺς ἁμάξαις χόρτου πορευτὰς ἐνίας ἀπολελοίπασι.* Für *κατακαμφθέντες*, welches in der Pariser Ausgabe mit suffulti übersetzt ist, aber keinen Sinn zu geben scheint, ist wohl *κατακαμαρωθέντες* oder *καμαρωθέντες* (überwölbt) zu lesen. Zur Bestätigung dient die cloaca maxima.

München. N. Wecklein.

Zu Ps. Plut. Mor. 241a.

In den Aussprüchen der unbekannten Spartanerinnen ist der zweite durch ein Glossem entstellt. Entfernt man dieses, so ergibt sich ein Distichon: *ἄλλη ἀκούσασα τὸν υἱὸν ἐν παρατάξει πεσόντα ἔφη·*

δειλοὶ κλαιέσθωσαν· ἐγὼ δέ σε, τέκνον, ἄδακρυς
θάπτω τὸν καὶ ἐμὸν καὶ Λακεδαιμόνιον.

In den Handschriften ist nach *ἄδακρυς* noch das abschwächende *καὶ ἱλαρὰ* hinzugefügt.

Erlangen. Alfred Klotz.

Verantwortlicher Schriftleiter: Dr. H. Herter Bonn.

Digitized by Google

DAS ÄLTESTE CATOZITAT

Die sogenannten Disticha Catonis sind in der lateinischen Literatur des späteren Altertums und des Mittelalters so massenhaft zitiert worden[1]), dass es sich verlohnt, die älteste Stelle, wo eine Verszeile des Cato namentlich angeführt wird, einer besonderen Betrachtung zu unterziehen. Um so mehr verdient die einschlägige, noch aus dem 4. Jahrhundert stammende Stelle — sie findet sich in der *epistola Vindiciani comitis archiatrorum ad Valentinianum imperatorem*[2]) — Beachtung, als sie niemals richtig gewürdigt und verwertet worden ist. Der daselbst (S. 24 Z. 21 Niedermann) berücksichtigte Catovers ist der 2. Hexameter des Distichons II. 22:

Consilium arcanum tacito committe sodali;
Corporis auxilium medico committe fideli.

Die Stelle im Briefe des Arztes, welche auch wegen der Art der Anführung ‚*illud Catonis*' der Beachtung wert ist, ist letztmals, freilich in knappem Umfange und sogar unverständlich, in Hauthals Catoausgabe (1869, S. XXIII f.) abgedruckt worden: *Quod cum pati coepisset infirmus, flens et gemens illud Catonis saepe dicębat: corporis auxilium medico committe fideli, ego autem et perito restiti.* Baehrens (PLM. III S. 225) hat sich auf die kritische

[1]) Vgl. Manitius, Philol. 51 (1892) S. 164 ff. und 61 (1902) S. 623 f.

[2]) Über Vindicianus vgl. Teuffel III[6] (1913) S. 367 f. und 389, Schanz IV 1[2] (1914) S. 203 f. Es darf hervorgehoben werden, dass eine der beiden an ihn gerichteten kaiserlichen constitutiones, und zwar vom 14. Sept. 379 Ausonio et Olybrio Coss. (cod. Theod. 13. 3. 12), über die finanzielle Stellung der kaiserlichen archiatri handelt (Archiatrorum, qui intra penetralia regalis aulae totius vitae probitate floruerunt, nulla dignitatem sequatur expensa neque eorum fatiget heredes. Ab his etiam, qui comitivae honore donati sunt, ut consuetudo poscebat, sordidi muneris interpellatio conquiescat. Nam dilecti a patribus adque suscepti honoris ac muneris incrementa servamus). Vgl. Seeck, Regesten der Kaiser (1919) S. 250 und 252.

Digitized by Google

Adnotatio beschränkt: ‚habet Vindicianus in epist. ad Valentinianum II (illud Catonis)', während Némethy in seiner Catoausgabe[2] (1895) dieses älteste Zitat überhaupt der Anführung nicht würdig geachtet hat, obgleich er zu II. 31 ein um mehrere Jahrhunderte jüngeres (794) Zitat erwähnte[1]).

Hauthal hat die Belegstelle fix und fertig der umfangreichen Reihe der Testimonia, welche zuerst Chr. Daum in seiner Catoausgabe (Cygneae 1672) zusammengestellt hat, entnommen, ohne sie — und dasselbe gilt für Daum selbst, für dessen Vorgänger, den Dichter Martin Opitz, dem er seinerseits die Stelle wieder entlehnt hat (1629, 1645)[2]), und für seine Nachfolger (z. B. Wach 1697, Arntzenius 1735 und 1754, und den Anonymus Amstelodamensis 1759) — im Zusammenhang nachgelesen zu haben. Sonst wäre ihm nicht ein bedenklicher Fehler unterlaufen. Er glaubte, dass Vindicianus mit den Worten *ego autem et perito restiti* eine Textänderung im Catoverse vorzuschlagen bezweckt hatte (*perito* statt *fideli*) und erlaubte sich deshalb seinerseits eine harmlose Konjektur: statt des in der Daumschen (von Opitz herrührenden) Fassung der Vindicianusstelle tatsächlich unverständlichen letzten Wortes *restiti* schlug er die entsprechende Form des dem Philologenlatein geläufigen *restituere* vor: ‚*l. restitui*'[3]). Wie wir unten sehen werden, ist im Text des Vindicianus das Wort *restiti* nichts anders als das Anfangswort des nächsten Satzes und schliesst der ausgeschriebene Satz schon mit den Worten *et perito,* die den Gedanken des Catoverses zu berichtigen und auszubreiten beabsichtigten, ab. Anderseits findet sich ja bei Vindicianus selbst das anscheinend fehlende Prädikat zu *ego* schon vor: *ego autem dico et perito.*

[1]) Weil Baehrens die Übereinstimmung einer Lesart dieses Zitates (aus den Libri Carolini, capitulare de imag. III 26, Migne 98, 1172) mit der Catovulgata verzeichnet hat; s. unten S. 132 Fussn. 2.

[2]) Chr. Daum hat ursprünglich 1662 die Catoausgabe von Martin Opitz, den er in seiner Vorrede *vatum nostrae Germaniae princeps* nennt, neu herausgegeben, dann 1672 eine selbständige, für die Testimonia reichhaltige Ausgabe besorgt. Die Ausgabe Opitzens findet man in seinen *Opera poetica das ist geistliche und weltliche poemata,* wovon ich die Amsterdamer Ausgabe von 1645 benutze. Opitz sagt zu seiner Übersetzung: ex mente Jos. Scaligeri potissimum et Casp. Barthi Germanice expressa.

[3]) Übrigens findet man *restitui* schon als Druckfehler in der Ausgabe Arntzenius' 1754 S. 1, wo er die Nota des Scaliger zum Abdruck bringt.

Digitized by Google

Das Versehen, infolgedessen *restiti* zum vorhergehenden Satz gezogen wurde, geht in letzter Linie auf einen Flüchtigkeitsfehler Jos. J. Scaligers zurück, der die Stelle des Vindicianus in seinen oft wiederholten Notae in Catonis Disticha (zuerst in seiner 2. Ausgabe des Cato, Paris 1605, in der einführenden Adnotatio zum Titel des Gedichtes) sehr unsorgfältig reproduziert hat. Denn ausser diesem Fehler und der soeben genannten Auslassung von *dico* hat er den Text noch an einer dritten Stelle falsch abgeschrieben; somit ist seine allerdings ausführlichere[1]) Fassung als die zusammengeschrumpfte Opitzens und Daums nicht weniger unverständlich. Und trotzdem wurde seine Fassung oder die darauf beruhende kürzere Opitzens und Daums immer und immer in den Catoausgaben geboten.

Man darf mit ziemlicher Bestimmtheit behaupten, dass seit Scaliger keiner der zahlreichen viri Catoniani den Text des Vindicianus im Zusammenhang nachgelesen hat; auch Manitius Philol. 51 (1892) S. 165 verweist nach Hauthal. Nur Casp. Barth hat, als er in seinen Adversaria, Frankf. 1624, col. 1180 den Umstand, dass bei Vindicianus irgendwo von Cato die Rede war, hervorhob, die Stelle nicht nur aus Scaliger, sondern auch aus eigener Lektüre gekannt[2]), aber, weil er Genaueres nicht mitteilte, auf die Fassung des Zitats bei den Späteren keinen Einfluss gehabt.

Die Vernachlässigung der Stelle ist allerdings begreiflich. Die Epistola Vindiciani lag ja selbst noch damals (1881), als

[1]) Hierüber s. unten S. 134 Fussn. 2.

[2]) Casp. Barth hat, abgesehen von einigen zerstreuten Stellen, zweimal in seinen Adversaria über Cato gehandelt: lib. 21 c. 21 col. 1064 ff. und lib. 24 c. 4 col. 1178 ff. Über Vind. heisst es nur col. 1180: ***de huius vero nostri antiquitate non dubitare sinit Vindicianus comes archiatrorum sub Valentiniano***; das könnte er natürlich den Notae des Scaliger (s. u. S. 140) oder sogar der älteren Erwähnung in den Ausonianae Lectiones (s. u. S. 138) entlehnt haben. Allein Barth, der Stellen aus den Medizinern öfters behandelt, kannte auch die epistola Vindiciani. Zuerst führt er eine Stelle col. 1641 wörtlich daraus an (S. 22 Z. 34 f. Nied.), und ferner benutzte er die Ausgabe des Scribonius von Ruellius (s. u. S. 132), die er col. 2345 namentlich zitiert; aber er hat mit dieser Ausgabe auch den Unfug getrieben, dass er Lesarten des daselbst herausgegebenen carmen de speciebus (Anth. Riese 719e, Marcellus S. 282 Niedermann) für Lesarten eines vetus codex Vindiciani nomen expressissime praeferens (col. 2342) ausgab. Über diese Fälschung s. Niedermann S. XXI.

Digitized by Google

E. Baehrens seine PLM. III herausgab, nur noch an abgelegenen und von wenigen gekannten Stellen, in Medizinerausgaben des 16. Jahrhunderts, gedruckt vor: die ed. princeps in der Ausgabe des Scribonius Largus von Io. Ruellus (Paris 1529), dann in der ed. princeps des Marcellus, der den Brief seinem Werke vorausgeschickt hat, von Cornarius (Basel 1536), in der Aldina der Medici antiqui (sc. latini), in welche Marcellus wieder aufgenommen wurde (1547), und schliesslich in der noch umfangreicheren Sammlung der Medicae artis principes von H. Stephanus (1567). Einem Textkritiker wie E. Baehrens, der seine Adnotatio PLM. III. 225 zu der Catostelle wohl auf Grund der Hauthalschen Ausgabe redigierte[1]), würde eine nicht unerhebliche Abweichung im Wortlaute des von Vindicianus angeführten Catoverses von der lectio vulgata — *exigua* statt *auxilium* — nicht entgangen sein; ebensowenig würde er unterlassen haben, die varia lectio im Apparat zu verzeichnen, wie er ja an einer anderen Stelle (II. 31), die er als verderbt betrachtete, sogar die Übereinstimmung eines viel jüngeren Zitates (794) mit der Catovulgata feststellte[2]). In Betracht ist aber zu ziehen, dass man sowieso mit dem letztgenannten Abdruck des Briefes nicht weiter gekommen wäre. Stephanus hat nämlich die von Vindicianus gebotene Fassung des Verses ohne weiteres nach dem üblichen Catotext[3]) umgemodelt und *auxilium* statt *exigua* willkürlich eingesetzt. Scaliger entlehnte das Zitat einer der früheren Ausgaben, wie die von ihm gebotene Lesart *exigua* beweist. Aber dann hat Opitz hinwiederum in seinem aus den Notae Scaligers exzerpierten Testimonium den von Scaliger gegebenen Vindicianustext des Catoverses mit dem offiziellen Catotext in Einklang gebracht. Infolgedessen konnte man vor

[1]) Baehrens' Handexemplar der Hauthalschen Ausgabe mit von ihm herrührenden handschriftlichen Bemerkungen ist jetzt im Besitz der Groninger Universitätsbibliothek (Brugmans, Cat. Cod. Mss. Gron. 1898 S. 265 nr. 567).

[2]) Er konjizierte in dem unzweifelhaft richtig überlieferten Satze II. 31 nam mens humana quod optat, dum vigilat, *sperat*; per somnum cernit id ipsum statt sperat *verum* mit Interpunktion nach *vigilat*. Vgl. oben S. 130 Fussn. 1.

[3]) Auch die ausservulgatische Überlieferung des Cato, wie stark entstellt sie auch den Text bietet, führt auf dieselbe Textform wie die Vulgata. Hierüber habe ich Berl. phil. Woch. 1919 S. 234 in meinem Aufsatz ‚Apokryphe Catosentenzen' gehandelt.

Digitized by Google

dem Erscheinen der neueren Ausgaben des Marcellus kaum noch wissen oder ermitteln, dass Vindicianus den Catovers mit einer von der Catovulgata abweichenden Lesart zitiert hatte.

In den letzten Jahrzehnten ist dann der Brief des Vindicianus, welcher die Vorrede zu seinem verlorenen Werke *de expertis remediis* bildete (vgl. Rose in der Ausgabe des Theodorus Priscianus S. 492) und von Marcellus nebst Briefen Anderer seinem Werke *de medicamentis* vorangeschickt wurde, zweimal kritisch in den Ausgaben des Marcellus ediert worden: in der Ausgabe Helmreichs (1889) S. 21 ff. und in der Ausgabe Niedermanns (1916, Corp. Med. Lat. vol. V) S. 22 ff. Aber auch hier hat man — jetzt zum dritten Male — kein Bedenken getragen, an der einschlägigen Stelle, als ob es etwas Selbstverständliches wäre, die Lesart des Cato selbst *auxilium* zu edieren, und der durch sämtliche Handschriften, welche den Brief enthalten (PLA), gebotenen Lesart *exigua* nur einen Platz im App. crit. zu gewähren. Wie die in der Catoüberlieferung erhaltene Lesart *auxilium* natürlich die richtige ist — das Wort entspricht genau dem *arcanum* des 1. Verses, während der Bau des Distichons eine absichtliche Imitation ovidianischer[1]) Technik ist —, ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Vindicianus, wie unten des näheren gezeigt werden wird, selber *exigua* geschrieben hat. Diese Lesart hätte mithin in den Ausgaben des Briefes ediert werden sollen.

Betrachten wir nun die Stelle selbst. Vindicianus (S. 24 Z. 5 ff. Nied.) führt ein warnendes Beispiel gegen das Verfahren derjenigen Ärzte an, die gleich zur Operation greifen, während die Heilung des Kranken auch mittels Medikamente zu erreichen ist (*nihil aliud reor mortalibus praebendum nisi id quod, cum infirmi essent, desideraverunt et oblatum sibi profuisse senserunt*). Ein Mann wurde, *cum oculorum lacrimantium reumate carere non posset* — unten S. 24 heisst die Krankheit *inundatio lacrimarum*[2]) —, einem grossen Kreise von

[1]) Über die Ovidimitationen vgl. vorläufig Philol. 74 S. 339 Fussn. 67 u. 68 und 325 Fussn. 33.

[2]) Der hiesige Ordinarius für Augenheilkunde, Prof. Dr. W. P. C. Zeeman teilt mir freundlichst mit, dass nach seiner Meinung der Mann an einer beiderseitigen Stenosis ductus lacrimalis oder sacci lacrimalis litt.

Digitized by Google

Ärzten, wobei auch Vindicianus selbst zugegen war, demonstriert. *Qui cum inspectus ab his fuisset, dixerunt ei palpebras incidi debere, comburi etiam emicranium et raso capite venas secari ... inponi etiam escas*[1]), *et cum iam omnibus locis debilitatum et cauteritum caput haberet, nihilque ei tormenta, quae desiderio sanitatis patienter tulerat, profuissent, deflebat omnibus infelicitatem suam.* Aber dann wurde ein anderes Verfahren vorgeschlagen: *in*[2]) *ultimum haec ab egregiis medicis inventa curatio est, ut, cum dexter oculus lacrimam funderet, vena ei dextri brachii laxaretur, cum sinister, similiter in sinistro brachio fieret.* Resigniert wollte der gequälte Mann sich auch dieser Behandlung unterziehen, obgleich sein Vertrauen in die Ärzte ganz und gar erschüttert war. *Quod cum pati coepisset infirmus, flens et gemens illud Catonis saepe dicebat:*

Corporis exigua medico committe fideli.

Wie harmlos muss dem armen Kranken dieses *medico fideli* geklungen haben, nachdem ein *conventus multorum medicorum* ihn nur durch die unerträglichsten Peinigungen seinem Übel überheben zu können glaubte! Und Vindicianus fügt seinerseits hinzu: *ego autem dico*[3]) (im Wortspiel mit *dicebat*): *et perito.* Denn der vorgeschlagene Aderlass war völlig unangebracht. *Restiti igitur his nec venam laxari permisi magnoque silentio facto auctores nostros in medium protuli ac recitavi dixique ad eos: si ex multifario tormentorum genere miserandus iste vel unam medellam fuisset adeptus, merito vos pateretur; sed cum neque inunctio neque incisio neque conbustio inundationem lacrimarum reprimere potuerit,*

---

[1]) Auf die *escae* bezieht sich gleich *cauteritum*. Die überlieferte Lesart *escas*, wofür man früher *escharas* edierte, ist zuerst von V. Rose Theod. Prisc. S. 492 richtig gewürdigt (‚Feuerschwamm', vgl. seine ausführlichen Angaben im Index zu der Ausgabe des Theod. Prisc. S. 511) und mit Recht von Niedermann beibehalten.

[2]) Hier fängt das Zitat Scaligers an und zwar ungenau: *in ultimum hac ab egregiis medicis inventa curatione. ut* usw. Auch Catoherausgeber, die die Lesart *exigua* im Catovers haben, verraten durch diesen Anfang, dass sie die Stelle Scaliger, nicht Vindicianus selbst entlehnt haben (z. B. J. P. Miller, Berlin 1753, S. 165).

[3]) Wie oben schon erinnert worden ist, liess Scaliger *dico* aus und schloss das Wort *restiti* des folgenden Satzes hier an: *ego autem et perito restiti.* Mit diesen Worten nimmt zugleich sein Zitat ein Ende.

Digitized by Google

cur indocte venas ei laxari praecepistis, cum hic iam semianimis visionem ipsam ferri perhorrescat? unde reddite mihi, sapientissimi viri, hodiernae causas curationis, cur fuerit desuper oculus incisus, cur rasum caput, cur meacula exusta venarum.

Ob nun Vindicianus die Zitierung des Catoverses durch den gemarterten Mann als einen reellen Vorgang erwähnt hat, oder ihm das Zitat bloss aus rhetorischen Rücksichten in den Mund legte, um seine eigene, für die operierenden Ärzte beschämende Berichtigung *et perito* bequemer hinzufügen zu können, sei dahingestellt. Wichtig für die damalige Bekanntschaft mit dem Cato ist zuerst schon der Umstand, dass Vindicianus es dem Manne in den Mund legen konnte und sogar mit der eine allgemeine Verbreitung voraussetzenden Bezeichnung *illud Catonis*. Aber auch die Textform, in welcher Vindicianus den Vers mitteilt. An eine an sich schon kaum glaubhafte mechanische Verschreibung im Archetypus *exigua* statt *auxilium* ist um so weniger zu denken, als die Variante sich auf Grund einer Verwechslung mit einem anderen Catoverse, der ebenfalls mit *corporis* anhebt, leicht erklären lässt, II. 9:

Corporis exigui vires contemnere noli;
Consilio pollet, cui vim natura negavit.

Natürlich könnte man hier an eine Schreiberreminiszenz denken, wie sie ja tatsächlich nicht nur in den Catohandschriften[1]) selbst an zahlreichen Stellen vorkommen, sondern auch in Handschriften anderer Dichter sich gelegentlich finden, wie ich Mnem. 44 (1917) S. 445 f. eine vereinzelte in einer Handschrift von Ovids Metamorphosen und eine andere in einer Handschrift Avians aus Anklang an Stellen des in den Schulen so oft traktierten Cato erklärt habe. Aber da galt es doch verwandte Literatur. Möglich wäre auch, dass die unwillkürliche Abänderung des Textes von Marcellus, als er den Brief abschrieb und seinem Werke einverleibte, veranstaltet worden ist. Aber was steht der Annahme im Wege, dass Vindicianus, als er den erwähnten Vorfall erzählte, die Catostelle aus dem Kopfe zitiert hat[2]), und dass er die beiden mit *corporis* anfangenden Hexameter im Gedächtnis verwechselt

[1]) Vgl. Philol. 74, S. 347 und Fussn. 99.

[2]) Was ich unten S. 136 über ***infirmus*** — ***exiguus*** erörtert habe, darf die Annahme bestätigen, dass die Textänderung von Vind. herrührt.

Digitized by Google

hat? So bekundet sich in dieser Verwechslung eine eingehendere Bekanntschaft mit dem Cato, als aus einer richtigen Anführung hätte gefolgert werden können.

Die Geschraubtheit der Diktion des anzuführenden Verses hat ausserdem der Verwechslung der beiden Stellen in die Hand gearbeitet. Man kann *corpus* (corporis mala) *committere medico* oder *corpori auxilium a medico petere* sagen, wie Cato selbst, in seinem schablonenhaften Stil, in einem sinnverwandten Distichon auch wirklich gesagt hat (IV. 13):

Auxilium a notis petito si forte laboras;
Nec quisquam melior *medicus* quam fidus *amicus*.

Committe corporis auxilium medico ist eine durch Kontamination entstandene Wendung, welche durch die angestrebte, auf Nachahmung Ovids[1]) beruhende Ähnlichkeit mit dem ersten Hexameter bedingt war. So erklärt sich, wie ein nüchterner Arzt, der den Vers aus dem Kopfe zitierte, das Abstractum *corporis auxilium* unwillkürlich durch ein Konkretum *corporis exigua*, dessen Wortlaut die Parallelstelle II. 9 und dessen Bedeutung — die Krankheiten des Körpers — der Sinn hergab, ersetzte. Konnte Vindicianus redlich glauben, dass der Dichter sich dieses Ausdruckes für die mala corporis bedient hat?

In der Bedeutung von *exiguus* hat sich allmählich eine Verschiebung vollzogen, die man am bequemsten durch die Gegensätze zum Ausdruck bringen kann. Erst ist *amplus*[2]) oder *grandis* das Oppositum, später auch *validus*, vgl. Ulpian. Dig. 29, 5. 1. 27): *ut quicunque eo loci fuerunt, unde vocem exaudire potuerunt, hi puniantur, quasi sub eodem tecto fuerunt, licet alii validioris vocis, alii exiguioris sunt nec omnes undique exaudiri possunt*[3]). So ist es auch in der Parallelstelle II. 9 gebraucht; was *corpus exiguum* bedeutet, erklärt der Dichter im 2. Vers selbst: *cui vim natura negavit*. Man wundert sich, dass die alten Erklärer sich darüber stritten, was der Dichter mit *corpus exiguum* gemeint haben sollte (die in den Catoausgaben oft wiederholte Expositio des Erasmus erklärt: *pusillo corpore*). Es ist also ganz erklärlich, dass für Vindicianus das Wort synonym war mit

[1]) Vgl. oben S. 133 Fussn. 1.

[2]) Vgl. Doederlein, Handb. der lat. Synonymik S. 164.

[3]) Die Stelle bei Forcellini-de Vit s. v. Dagegen Quint. XI. 3. 15: (vox) *grandis* aut *exigua*.

Digitized by Google

infirmus, das er eben (*quod cum pati coepisset infirmus*) und auch vorher (*cum infirmi essent*) selbst benutzt hatte. *Exigua corporis* sind somit die Krankheiten des Körpers. Für die Verbindung des substantivierten Neutrums von *exiguus* mit einem Genitiv bot das bei Medizinern oft vorkommende (vgl. Helmreich, Arch. Lat. Lex. II 127) *exiguum* mit partitivem Genitiv einen formellen Anhaltspunkt.

Besonders bemerkenswert ist weiter der Umstand, dass Vindicianus *corporis exiguă | medico committe fideli* ohne Bedenken als einen richtig gebildeten Hexameter betrachtete. Durch Vollmers Abhandlung ‚Zur Geschichte des lateinischen Hexameters' (Sitzungsber. Bayr. Ak. 1917, 3. Abh.) sind wir über die Möglichkeit einer Dehnung kurzer Endsilben in arsi bei den lateinischen Dichtern genügend unterrichtet. Christ Metrik[2] S. 174 verzeichnete den Fall, und zwar allein ante caesuram semiquinariam, erst aus den lateinischen Dichtern des Mittelalters. Zu Cato habe ich mich selbst schon geäussert Philol. 75 (1918) S. 163 u. Fussn. 116 und die Fälle IV. 32,1 *cum fortuna tuă | rerum tibi displicet ipsi*, IV. 20,1 *prospicito cunctă | tacitus quid quisque loquatur*, II. 26,2 *fronte capillată | post est occasio calva* erwähnt[1]), wo die Konstitution des Textes auf derartig gebildete Hexameter führt und die Konjekturalkritik zu allen Zeiten, sogar schon in den Handschriften, die angeblichen metrischen Fehler zu beseitigen bestrebt gewesen ist. Vgl. auch Vollmer S. 38[2]). Gerade weil Vindicianus keinen Anstand genommen hat, die letzte Silbe von *exigua* in arsi lang zu messen und er glauben konnte den richtigen Text des Verses zu bieten, ist unser Fall für die Beurteilung der hier besprochenen metrischen Freiheit, welche auch bei seinem Zeitgenossen Ausonius[3])

[1]) Hier hat man *capillată* natürlich als Ablativ fassen wollen. Eine ganz billige Konjektur war selbstverständlich: *fr. c. ‹est›, post haec* (wie in den älteren Handschriften fälschlich überliefert ist, vgl. Philol. 74 S. 346) oder *post est* usw.

[2]) Die vier von Vollmer genannten Fälle beziehen sich sämtlich auf eine 2. pers. sing. auf *-es* bzw. *-is* mit verlängerter Endsilbe (potes, cupis, noris, scieris); der zweite Fall hat wenig Beweiskraft, weil er der unechten metrischen praefatio des 2. Buches (v. 4) entnommen ist. Der Fall *noris* gehört dem 1. Hexameter desselben Distichons II. 26, das im 2. Hexameter *capillată* vor der Zäsur hat, an; ich glaube aber, dass hier mit der ausservulgatischen Tradition wie im 4. Fall *scieris* — ebenfalls mit langer Endsilbe — zu lesen ist (vgl. Philol. 74 S. 345).

[3]) S. oben S. 129 Fussn. 2.

Digitized by Google

hinreichend bezeugt ist (Vollmer S. 39 f.), massgebend. Die Festlegung des Vindicianustextes des Catoverses darf somit als ein Beitrag zur Kenntnis der lateinischen Metrik gelten, wofür Vollmers Worte noch immer ihren Wert haben (S. 4): ‚Es kann heute nicht dringend genug eingeschärft werden, dass für lateinische Metrik wie Grammatik das kritisch gesicherte Material auf fast allen Gebieten erst noch gesammelt werden muss'[1]).

Wenden wir uns nun schliesslich noch einmal der Geschichte des Zitates zu. Obgleich die Überlieferung in der Literatur auf Scaliger (2. Bearbeitung seiner Notae in seiner 2. Catoausgabe 1605) zurückgeht und dieser sich sogar Lilius Geraldus gegenüber seiner Bekanntschaft mit der Vindicianusstelle rühmt, verdankt er sie doch selber wiederum seinem Freunde Elias Vinet, dem Herausgeber des Ausonius. Scaliger hatte allerdings schon in seinen Ausonianae Lectiones, welche er hinter seiner eigenen Ausoniusausgabe 1574/75 veröffentlichte, hervorgehoben, dass Vindicianus irgend einen Catovers anführt und dies zur Begründung seiner Datierung des Cato verwertet, ohne jedoch den Catovers nach Wortlaut oder selbst nach Zahlenangabe anzudeuten. Der Wortlaut der Vindicianusstelle wurde erst von Vinet selbst im Kommentar zu seiner Ausoniusausgabe (1580, Bordeaux) in einer ausführlicheren Darlegung über Cato zu VI. Edyllium Rosae zu S. 298 A des Textbandes (1575 datiert, aber erst 1580 zusammen mit dem Kommentar publiziert), freilich in ziemlich beschränktem Umfange (*Quod quum pati — fideli*). mitgeteilt. Dass nun Vinet, nicht Scaliger der Urheber des Zitates ist, möchte aus den folgenden Erwägungen hervorgehen. Vinet, der Professor zu Bordeaux war, hatte seinen 1575—80 herausgegebenen Ausonius, wie er selbst erklärt, infolge lokalpatriotischer Bestrebungen vornehmer Burdigalenses bearbeitet. Bei diesen Herren herrschte ein reges Interesse für die aus Burdigala entstammenden Gelehrten. Wieviel Liebe und Sorgfalt hat Vinet nicht dem Kommentar zu Ausonius' carmina auf seine berühmten Vorgänger, die professores Burdigalenses, zugewandt! So wird er sich auch für den Mediziner Marcellus,

[1]) Über andere metrische Besonderheiten bei Cato, die sich erst durch die Erforschung der Textgeschichte ergaben, habe ich in meiner Abhandlung ‚Neue Catobruchstücke I' gehandelt, ‚hiatus legitimus in caesura' Philol. 74, S. 338 ff., ‚dēest' mit langer erster Silbe S. 340.

Digitized by Google

der ebenfalls aus Burdigala stammte, interessiert haben. Die Ausgaben dessen Werkes *de medicamentis* (von Cornarius, Manutius, Stephanus) waren natürlich in Bordeaux bekannt. Vinet wollte (zu S. 162) ihn sogar in verwandtschaftliches Verhältnis zu dem Grammatiker Marcellus aus Narbonne bringen, der im 19. carmen de professoribus Burd. gefeiert wird. Es leuchtet nun ein, dass er es war, der in einer Ausgabe des Marcellus auf den Brief des Vindicianus gestossen ist und darin wieder das Catozitat vorgefunden hat. Als er dann auch in seinem Exkurs über Cato ad Rosas 298 A die Vindicianusstelle anführt, nimmt er den Marcellus und dessen Erwähnung in seinem Kommentar zum 19. carmen de prof. Burd. (‚*cuius meminimus in*[1]) *carmen undevicesimum de professoribus Burdigalensibus*') zum Ausgangspunkt. Den Catovers führt er merkwürdigerweise mit der Lesart *auxilium* an: er hat also entweder die Ausgabe des Stephanus benutzt oder auch er hat den Text nach der Vulgatalesung des Cato abgeändert. So erklärt sich, wie in der Reihe der Testimonia zu Cato in den Catoausgaben (Daum, Wach, Arntzenius)[2]) auch, wo sie die Stelle Vinets abdrucken, der Catovers nicht die Lesart des Vindicianus, sondern der Catovulgata bietet. Als Daum 1672 die Stelle aus dem Ausoniuskommentar Vinets hervorholte und in der von Vindicianus angeführten Catostelle die Lesart *auxilium* ebenso vorfand, wie er sie 1662 im Vindicianuszitat bei Opitz angetroffen hatte, konnte bei ihm, gegenüber der abweichenden Lesart *exigua* in den Notae Scaligers, natürlich kein Zweifel darüber herrschen, dass die von Scaliger gebotene Lesart auf irgend einem Irrtum beruhen musste. Er erwähnt daher die Lesart *exigua* nirgends, auch nicht in seinen Notae zu Dist. II. 22; die Nota Scaligers zum

---

[1]) Für die Unart der Bettelzitate ist bezeichnend, dass Daum, als er die Stelle aus Vinet für seine Sammlung Testimonia abschrieb, hier *in* ausliess und dass keiner der folgenden Catoherausgeber bemerkt hat, dass der in dieser Weise entstandene Satz etwas ganz anderes besagte, als Vinet doch augenscheinlich gemeint haben musste.

[2]) Hauthal hat die Vinetstelle nicht aus Daum übernommen. So kam es, dass in der Catoforschung der folgenden Jahrzehnte die wichtige Stelle bei den Catoforschern unberücksichtigt blieb; erst Skutsch hat PW.-RE. V. 363 wieder auf sie hingewiesen, für die Bosius-Frage habe ich sie dann verwendet in meiner Abhandlung über den Codex Bosii der Dicta Catonis Rhein. Mus. 67 (1912) S. 67 ff.

Digitized by Google

Titel des Gedichtes, in welcher die ausführlichere Anführung der Vindicianusstelle (*in ultimum — restiti*) mit der catonischen Lesart *exigua* vorkommt, hat er wohl absichtlich unterdrückt.

Scaliger mag nun, als er und Vinet ihre Ausoniusausgaben ziemlich zur gleichen Zeit vorbereiteten, irgend etwas von Vinet über die Vindicianusstelle gehört haben. Ohne den Text zu kennen, hat er dann die Tatsache selbst schon 1574 in seinen Vinet gewidmeten Ausonianae Lectiones verwertet. In deren 2. Bearbeitung, welche er 1590 hinter der 2. Ausgabe des Ausonius des inzwischen verstorbenen Vinet veröffentlichte, liess er den Abschnitt (l. II c. 31) unverändert[1]), ebensowenig gedachte er des Vindicianus in den Notae zu seiner 1. Ausgabe des Cato (Leiden 1598). Erst in der 2. Ausgabe des Cato (1605) hat er den Vindicianus selbst herangezogen und die einschlägige Stelle — leider unzuverlässig und unverständlich — abgeschrieben (*in ultimum hac ab — restiti*). Dazu benutzte er, wie die echte Lesart des Vindicianus beweist, entweder die Ausgabe des Cornarius oder die Aldina. Durch Scaliger ist die Stelle weiter bekannt geworden, aus ihm hat man das Vindicianuszitat immer unmittelbar oder mittelbar geschöpft, nur hat man im Catovers die wirkliche Lesart des Vindicianus immer durch die der Catovulgata ersetzt.

Scaligers Verarbeitung dieser von Vinet herrührenden Angabe findet ihre genaue Parallele in seiner Weiterbildung der ebenfalls auf Vinet und sogar auf die gleiche Stelle im Kommentar zu Rosae 298 A zurückgehenden Bezeichnung der Schrift als *Dionysius Cato disticha de moribus ad filium*, eine auf einer Fälschung von S. Bosius beruhende Notiz, welche in den Catoausgaben der späteren Jahrhunderte vorgeherrscht hat. Meine Beweisführung im Rhein. Mus. 67 (1912) S. 69 ff., welcher Skutsch bei Teuffel III[6] (1913) S. 204 beigestimmt hat, dass Scaliger hier völlig von Vinet abhängig ist und dass nur, was dieser[2]) über die Titelangabe des Bosius

---

[1]) Über diese 2. Ausgabe s. Bernays Scaliger S. 277 ff.

[2]) Nämlich, dass Bosius ihm eine alte Handschrift gezeigt hatte, in welcher nur das sog. prosaische Vorwerk des Cato stand, das die Aufschrift *Dionysius Cato ad filium* führte. Rh. Mus. a. a. O. S. 69 sind leider die Worte *ad filium*, welche ich in der folgenden (S. 70 ff.) Darstellung berücksichtigt habe, ausgefallen.

Digitized by Google

mitteilt, für die Beurteilung massgebend ist, bekommt durch die jetzt nachgewiesene Verwendung der Notiz Vinets über die Vindicianusstelle durch Scaliger eine wesentliche Stütze. Aber während Scaliger in der Titelfrage zur Ausmalung der Angabe Vinets nur seine Phantasie zu Hilfe rufen musste, konnte er hingegen, wo es das älteste Catozitat galt, aus der Quelle selbst schöpfen und die Catostelle in der unrichtigen, aber doch in mehrfacher Hinsicht belehrenden Fassung abdrucken lassen, welche Vindicianus ihr in gutem Glauben gegeben hatte:

Corporis exigua medico committe fideli[1]).

Amsterdam. M. Boas.

---

[1]) Nach Abschluss dieses Aufsatzes wurde ich darauf aufmerksam, dass auch Fr. Zarncke, Der deutsche Cato, 1852, S. 6 die Vindicianusstelle im Originaltext (in der Aldina 1547) gelesen hat, über Inhalt der Stelle selbst oder über Fassung des Catozitates hat er aber nichts mitgeteilt. Dann hat auch P. Monceaux, Les Africains, 1894, S. 370 die Vindicianusstelle berücksichtigt. Allein, obgleich er ganz genau als Fundstelle Marcellus ed. Helmreich S. 24 angibt, gibt er über den Inhalt völlig Phantastisches: ‚il (näml. Vindicianus, der aus Karthago stammte und Prokonsul von Afrika war) affirme qu'à ce moment le livre (näml. der Cato) était très répandu dans la région (näml. das römische Afrika)', womit er wieder seine willkürliche Annahme der ***africitas*** des Cato zu stützen sucht. [Korr.-Zus.]

Digitized by Google

WARUM HAT SENECA DIE APOKOLOKYNTOSIS GESCHRIEBEN?

Über die Divi Claudii apotheosis per saturam oder meinetwegen auch die Divi Claudii apocolocyntosis[1]) ist auch nach O. Weinreichs verdienstlicher Monographie[2]), die das Verständnis des eigenartigen Schriftchens im übrigen so mannigfach gefördert hat, das letzte Wort noch nicht gesprochen. Insbesondere was die Frage nach Veranlassung, Sinn und Zweck des geistreichen Pasquills angeht — deren richtige Beantwortung für das höhere Problem des Menschen Seneca selbst und seine endliche Lösung von entscheidender Bedeutung ist — scheint mir Weinreichs Lösung einfach verfehlt.

Am 13. Oktober 54 n. Chr. starb der Herrscher, der ‚als der dümmste aller Monarchen verschrien war', starb Kaiser Claudius, beseitigt durch das Gift Agrippinas, seiner Nichte und kaiserlichen Gemahlin.

Seneca hatte von ihm Schlimmes, aber auch Gutes erfahren. Als Messalina, die Vorgängerin Agrippinas als Kaiserin, den ihr unbequemen Sittenprediger, der auch politisch zu fürchten war, 41 n. Chr. dem Henker überliefert sehen wollte, hatte der schwache unselbständige Kaiser immerhin soviel moralische Kraft aufgebracht, dass er ihm das Leben erhielt. Aber dafür hatte er ihn freilich nach Korsika verbannen und diese Verbannung, solange Messalina lebte, aufrecht erhalten

[1]) Der Streit um den Titel scheint mir recht müssig. Vielleicht hat sich die buchhändlerische Reklame beider Titel bedient. Doch meine ich, dass die Betitelung Apotheosis per saturam die ältere Bezeichnung und das entschieden gröbere Apocolocyntosis, Verkürbsung = ‚Veräppelung' (Weinreich) irgendwann und irgendwo substituiert worden ist. — Übrigens bemerke ich, dass mir E. Bickels Miszelle, Die Datierung der Apokolokyntosis, Philol. Wochenschr. XLIV (1924) 845 ff. bei der Niederschrift der folgenden Zeilen leider entgangen ist.

[2]) Senecas Apocolocyntosis, Die Satire auf Tod, Himmel- und Höllenfahrt des Kaisers Claudius (Einführung, Analyse und Untersuchungen, Übersetzung), Berlin 1923.

Digitized by Google

müssen. — Vergebens hoffte der Philosoph mehr als sieben Jahre auf seine Wiederherstellung, vergebens erniedrigte er sich im Jahre 43/44 bis zu dem Grade, dass er eine, zum Schein in das Gewand einer Trostgabe gekleidete Bittschrift an den einflussreichen Minister Polybius richtete, in der er den Kaiser *parens publicus* und *publicum omnium hominum solacium* nennt und ihm wünscht, *acta divi Augusti aequet, annos vincat*[1]) —: erst Agrippina, Messalinas Feindin, rehabilitierte ihn, als sie 49 n. Chr. deren Nachfolgerin wurde, indem sie ihm nicht nur die Freiheit gab, sondern ihm auch die Prätur verschaffte und ihn mit der Erziehung ihres jungen Sohnes Nero betraute, den sie an Stelle von Claudius' Leibeserben Britannicus auf den Thron bringen wollte. —

Nach Claudius' Tode beschloss der Senat — auf Agrippinas Verlangen, die ihren Mord vertuschen wollte — für den Toten das *funus censorium*, das feierliche Staatsbegräbnis; und der neue Kaiser Nero, damals 17 Jahre alt, hielt seinem Vorgänger und Adoptivvater bei dieser Gelegenheit die herkömmliche *laudatio funebris*. Diese ward verfasst von Seneca, der jetzt, neben dem Prätorianeroberster Afranius Burrus, des neuen Princeps Minister und erster Berater geworden war. Die Rede feierte (und dies mit Recht) des Toten philologisch-literarisches Interesse; aber sie sprach auch (und dabei konnten die Versammelten das Lachen nicht unterdrücken) von seiner *providentia* und *sapientia*. — Und dann beschloss der Senat — ebenfalls auf Agrippinas Drängen — für Claudius auch die Vergottung, und gegen diese Vergottung denn hat Seneca eben jenes berühmte Pasquill geschrieben, in dem der selbe Kaiser, den er eben erst, wie dereinst vor zehn Jahren, mit panegyrischem Lob bedacht hatte, mit beissendem Spott und Hohn überhäuft und dem Fluche der Lächerlichkeit preisgegeben wird. Wie reimt sich dies zusammen? Welchem besondern, höhern oder tiefern, Zweck vor allem dient die Apokolokyntosis?[2])

---

[1]) Ad Polybium de consolatione (dial. XI) 12, 5; 14, 1; 16, 4 u. a. Vgl. K. Münscher, Senecas Werke, Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit (Philologus, Suppl. XVI 1), Leipzig 1922, 29.

[2]) Denn dass ein ganz besonderer Zweck vorliegen muss, ergibt sich allein und unbedingt aus der auffallenden Tatsache, dass das Genre der Satura Menippea, das Seneca hier anbaut, zu seiner ganzen übrigen, im Grunde durchaus einheitlichen Schriftstellerei in geradezu weltenfernem Gegensatz steht.

Digitized by Google

Diese Frage, oft aufgeworfen, ist begreiflicherweise sehr verschieden beantwortet worden, zu Senecas Gunsten oder Schanden in mannigfacher Schattierung.

Vernichtend für den Verfasser und seine Absichten lautete 1864 das Urteil des jungen Bücheler[1]). Denn nichts anderes war ihm die Apokolokyntosis als ‚ein plötzlicher Erguss tiefinnerlichen Grolles, wie ihn schwere Beleidigung im gemeinen Menschen weckt, aber gedämpft zu jenem ironischen Ton, welcher die giftige Schadenfreude über den beseitigten Feind maskiert mit dem verachtenden Lächeln hochmütiger Gleichgültigkeit'.

Demgegenüber hat René Waltz[2]) 1909 die Auffassung vertreten, die Satire entbehre zwar nicht des persönlichen Rachegefühls, indem ihr Verfasser *prenait sa revanche d'avoir dû rédiger malgré lui un panégyrique ridicule*, aber darüber hinaus habe das Schriftchen doch auch entschieden die Bedeutung eines politischen Aktes: *il contrariait les visées d'Agrippine, en jetant la dérision et l'opprobre sur une cérémonie organisée par elle et pour elle.*

Diesen Gedanken hat zwei Jahre später Th. Birt[3]) aufgenommen und in einem lichtvollen Vortrag über Seneca schärfer, aber doch im Kern nicht eben glücklicher zu formulieren unternommen. Die Satire sei geradezu als ein ‚meisterhafter Schachzug' des Staatsmanns Seneca aufzufassen, der die Absicht gehabt habe, die Kaiserin-Mutter nach dem Tode des Claudius politisch matt zu setzen. ‚Agrippina hatte eigenmächtig, als wäre sie jetzt Kaiser[4]), den verstorbenen Claudius zum Gott erhoben. Senecas Satire legt die Sinnlosigkeit dieser Apotheose dar, indem sie nicht nur mit gröblichem, aber siegreichem Witz über die geistige Impotenz des Claudius herfällt, sondern vor allem dem Groll und der Empörung über seine Schandtaten und Justizmorde Worte leiht.'

---

[1]) In seiner glänzenden kommentierten Ausgabe der Apokolokyntosis in der Symbola philologorum Bonnensium 33 ff. = Kleine Schriften I 440 ff.

[2]) Vie de Sénèque, Paris.

[3]) Preuss. Jahrb. CXLIV 1911, 297 = Aus dem Leben der Antike², Leipzig 1919, 180; 259 Anm. 56.

[4]) Sueton, Nero 9. Cassius Dio LXI 3. Vgl. Waltz 188. (O. V.)

Digitized by Google

Ebenso urteilt 1922 in seinem vortrefflichen Senecabuch (oben S. 143 Anm. 1) K. Münscher: ‚Die hohnvolle, hasserfüllte Verzerrung der Schwächen des geistig minderwertigen Claudius sollte seine Vergottung, seine Apotheose, über deren Aufhebung in der Satire die Götterwelt berät, als ein Unding erweisen: die Satire trifft also neben dem toten Kaiser den lebenden, geistigen Urheber der Deifikation, sie trifft ... Agrippina, sie ist eins der wirksamsten Mittel gewesen, ohne dass Agrippinas Name genannt wurde, ohne sie irgendwie unmittelbar anzugreifen, den politischen Ehrgeiz der Kaiserin-Mutter lahm zu legen. Nur dieser Zweck macht es verständlich, dass Sen(eca) damals die Apokolokyntosis schrieb.‘

Dem entgegen hat also O. Weinreich ein Jahr später wieder die Auffassung verfochten, die Satire verfolge keineswegs ‚staatsrechtliche‘, sondern ‚nur persönliche Ziele‘. ‚Man soll nicht bemänteln‘, sagt er (S. 6), ‚dass das Pasquill, verfasst gleich nach der offiziellen Leichenrede, auf Senecas Charakter ein sonderbares Licht wirft. ... Der Weise zeigt sich menschlich, allzu menschlich. ... Da sehen wir Seneca als Menschen von Fleisch und Blut, Geist und Witz, als den Spanier, der mit glühendem Hass den Feind verfolgt. Seneca als Persönlichkeit ist viel zu komplex, um auf eine einfache Formel gebracht werden zu können. In den Briefen und an vielen Stellen der philosophischen Schriften spricht ein grosser, edler Mensch. Das ist die Tagseite. Die Nachtseite verrät die Satire und manches, was er in Korsika geschrieben hat.‘

Einen vermittelnden Standpunkt endlich nimmt A. Kurfess ein[1]). ‚Nur aus persönlicher Rache‘ habe ‚Seneca das Schriftstück‘, ‚in dem die staatliche Einrichtung der Apotheose lächerlich gemacht wird‘, ‚nicht wagen‘ können. Agrippina habe ‚damals (im Jahre 54) eine Macht‘ gehabt, ‚gegen die auch ein Seneca nichts hätte ausrichten können‘. Und da denn ‚von Agrippina in dem Schriftstück nirgends die Rede ist‘, so sucht Kurfess seinerseits darzutun, ‚dass die Satire im Einverständnis mit der Kaiserin-Mutter verfasst ist, um den Mord zu vertuschen und den offiziellen Bericht vom Tode des Claudius populär zu machen‘[2]). Darauf deute

[1]) Philol. Wochenschr. XLIV 1924, 1308.

[2]) Vgl. A. P. Ball, The satire of Seneca on the Apotheosis of Claudius (New York 1902) 19: *the reader of Tacitus easily infers*

Digitized by Google

hin, dass der Kaiser in der Satire eines natürlichen Todes sterbe, dass nicht die wirkliche Todesstunde, sondern die offizielle angegeben werde, dass an den Komödianten festgehalten sei, die sich, von Agrippina gerufen, angeblich auf des Sterbenden Wunsch, vor dem in Wirklichkeit bereits Gemordeten produzieren mussten (damit der Tod noch ein paar Stunden geheim gehalten wurde), dass Agrippinas erbitterter Feind, der claudianische Minister Narcissus, nicht verschont bleibe, und anderes mehr. Übrigens sei es wahrscheinlich, dass Seneca über jenen ersten und Hauptzweck hinaus einen Hintergedanken gehabt habe. ‚Wenn das Volk trotzdem die offizielle Lüge vom Tode des Claudius nicht glaubte, so sollte es wenigstens durch die Satire die Überzeugung gewinnen, dass für einen solchen Dummkopf (Kürbis!) das Gift nur eine Wohltat gewesen sei, um ihn je eher je besser von der Bildfläche verschwinden zu lassen und dem Sonnenkind Nero seinen Platz einzuräumen, von dem man doch tatsächlich das Höchste erwartete.' —

Ich bin anderer Ansicht und glaube, dass Waltz, Birt und Münscher der Wahrheit am nächsten gekommen sind.

Dass Senecas ureigentliches Motiv persönliches Rachebedürfnis gewesen wäre, halte ich für ausgeschlossen, aus dem einfachen Grunde, weil dieser Seneca im Jahre 54[1]) gar nicht in der Lage war (einerlei, ob unter seinem Namen oder, was auch gefährlich war, anonym) eine persönlich-private Äusserung, und noch dazu von solcher Tragweite, hinausgehen zu lassen. Denn gerade damals (54—59) war er ja, wie niemals sonst in seinem Leben, durch sein Amt gebunden; er war nicht Privatmann, sondern als Minister a latere (und noch dazu eines minderjährigen Kaisers) geradezu der eigentlich Regierende. In solch exponierter Stellung aber gibt es keine persönlichen, keine privaten Äusserungen; vielmehr wird alles, was aus solchen Mannes Munde oder Feder kommt, immer und unbedingt durch die politische Brille betrachtet. Und das hat denn auch Seneca selbst, wie natürlich, wohl gewusst

that Agrippina must have welcomed the timely appearance of a pamphlet which would contribute to the discredit of Claudius' reign, and cleverly intimate better times at hand. O. V.

[1]) Dass die Satire in diesem Jahre entstanden ist, halte auch ich für ausgemacht. Anders, zu Unrecht und ohne Anklang zu finden, E. Bickel, Philol. LXXVII 1921, 219 ff. [Vgl. aber jetzt Philol. Woch. 1924, 845.]

Digitized by Google

und bedacht. Oder sollte, was er ein Jahr später (de clem. I 8) Nero zuruft: *vestra facta dictaque rumor excipit, et ideo nullis magis curandum est, qualem famam habeant, quam qui, qualem cumque meruerint, magnam habituri sunt; — quam multa tibi non licent, quae nobis beneficio tuo licent; — aberrare a fortuna tua non potes; obsidet te et, quo cumque descendis, magno adparatu sequitur* —: sollten diese weisen Worte dem Kanzler weniger frommen denn dem Kaiser? Und doch, und auch darum (man beachte es wohl): wenn wir die Apokolokyntosis wirklich der Privatrache ihres Verfassers zu verdanken haben, dann war dieser ‚grosse, edle Mensch' in Wirklichkeit nicht nur ein heissblütiger Spanier und eine komplexe Persönlichkeit oder sagen wir ruhig ein höchst fragwürdiger Charakter, der sich nicht entblödete, einem Toten einen billigen Eselsfusstritt zu versetzen, sondern dann war er überdies auch noch ein grundschlechter Diplomat, und für diese Folgerung bieten sich anderweitig, soviel ich wenigstens sehe, keine Stützen dar.

Aber hat denn nicht Seneca wirklich auch auf Korsika manches geschrieben, was darauf hinweist, dass seine Persönlichkeit auch ihre Schattenseiten hatte? Hat er nicht die de- und wehmütige Consolatio ad Polybium geschrieben? Gewiss; allein das ist doch wohl etwas anders zu beurteilen: *nil ab omni parte beatum.* Oder darf man, was Seneca in der Verbannung als amtloser, leidender, Woche um Woche, Monat um Monat, Jahr um Jahr vergeblich hoffender Mensch zu Zeiten gedacht und geschrieben hat, geschrieben in seelischer Gebeugtheit, da er, vom ungleichen Kampfe gegen Bosheit und Gemeinheit, vom Kampfe aber auch gegen das Menschliche, Erdhafte im eigenen Herzen zermürbt, die Fassung verloren hatte, — darf man dies in Parallele setzen zu dem, was er, längst rehabilitiert, als freier, zu der Menschheit Höhen erhobener Mann in Rom an den Stufen des Thrones geäussert? Und wäre der freie, freiwillige und überlegte Eselsfusstritt gegen einen wehrlosen Toten, einerlei, wie dieser vorher zu ihm gestanden, nicht doch etwas ganz anderes als der Seufzer, der sich einem gepressten Herzen gegenüber einem lebenden Peiniger oder Nichthelfer entringt? Zugegeben also, dass dies eine Schattenseite an seinem Charakter, Unstoisches an diesem Stoiker, Menschliches an diesem Menschen zeigt: jenes andere würde doch eine so schwarze Nachtseite

Digitized by Google

an ihm blosslegen, dass wir doch wohl mit Bücheler den Stab über ihn brechen müssten und von einem ‚guten, edlen Menschen' nicht mehr reden dürften [1]).

Kommt demnach ein persönliches Motiv als eigentlicher Zweck für die Abfassung der Apokolokyntosis sicher nicht in Frage, so kann die Veranlassung füglich nur auf dem politischen Gebiete gelegen haben, und da meine ich denn allerdings, kann gar kein Zweifel obwalten: die Satire selbst macht ihren politischen Zweck so deutlich wie nur möglich.

Sie ist eingestellt auf den einen grossen Gegensatz: das alte Regiment war schlecht, ganz schlecht, das neue wird strahlend schön sein. Allein warum dabei die Infamierung und Koramierung des alten Herrschers? Er war der erste Kaiser seit Augustus, der zum Gott erhoben worden war [2]). Das liess sich mit Senecas politischem Programm für das neue Regiment, das er selbst inspirierte, schlechterdings nicht in Einklang bringen; denn danach sollte ja die Regierung Neros einen absoluten Umbruch, ein *aureum saeculum* bringen, sie sollte eine neue Ära eröffnen [3]): es sollte grundsätzlich

---

[1]) Dann hätte Büchelers Verdikt Geltung: ‚Der Kaiser starb und ward vergöttert, jedermann zum Spott: da trampelte der edelmütige Löwe auf dem toten Esel herum', und es behielte auch dann seine Geltung, wenn es bis zum gewissen Grade richtig ist, dass die absonderlichen Verhältnisse der römischen Kaiserzeit nicht nach modernem ‚Sentiment' beurteilt werden dürfen (Weinreich S. 77); denn dass diese Bosheit auch damals als Bosheit empfunden worden ist, lehrt Plinius' (übrigens, was Nero angeht, sicher nicht wörtlich zu nehmende) Bemerkung (Panegyr. 11, 1): ***dicavit caelo ... Claudium Nero, sed ut irrideret.***

[2]) Die 38 n. Chr. ausgesprochene Vergottung der Prinzessin Julia Drusilla hatte für Seneca natürlich nicht die unmittelbare politische Bedeutung wie die Apotheose des Jahres 54. Immerhin ist es bemerkenswert, dass er auch sie im Vorbeigehen (1, 3) verspottet, mithin genau so über die Diva Drusilla urteilt wie über den Divus Claudius: beide Deifikationen galten ihm eben juristisch gleich.

[3]) Apocoloc. 1, 1 (dazu Weinreich 13 f.). Darum auch die ‚kühne Huldigung' für Nero (4, 1—2). Denn sie erklärt sich doch offenbar als Komplement, als beabsichtigte Kontrastierung. Dort lastet finstere Nacht, hier strahlt hell der Tag. Oder sollte wirklich Geltung haben, dass ‚Seneca sich hier nach Schranzenart in untertänigster Anbetung vor dem Knaben beugt, welcher jetzt nach der gestohlenen Krone griff'? Findet dies Urteil Büchelers an Senecas späterem Verhalten gegen Nero eine Stütze? Gewiss hatte Nero, oder vielmehr Agrippina für Nero, die Krone dem Britannicus gestohlen. Allein konnte Seneca

Digitized by Google

anders regiert werden als vorher[1]). Und eben dies setzte voraus, dass das Alte schlecht war und als grundschlecht (einerlei, ob ausdrücklich ausgesprochen oder unausgesprochen) verurteilt wurde. Wie aber wäre diese Voraussetzung denn gegeben gewesen, wenn anders man den Träger des Alten statt dessen offiziell zum Gott erhob, die Kaiserin-Mutter zur Priesterin dieses Gottes machte und die Vergottung, dadurch dass man zu ihr schwieg, für die Zukunft als geltendes Recht anerkannte[2])? Die Erklärung ergibt sich hier eben geradezu

---

dies ändern? Er wollte, dass in Zukunft gut regiert werde, und dazu wollte er Verstand, Herz und Hand bieten. Aber es war ihm doch nur möglich, wenn er die gegebenen Tatsachen anerkannte, anders wäre er selbst beseitigt worden (denn gegen Meuchelmord vermochten auch Burrus' Prätorianer nichts auszurichten). *non ego negaverim aliquando cedendum* hat er später (de tranquillitate animi 4, 1) erklärt, und *praevalebit fortuna* (ibid. 4, 2) mag er sich auch diesmal gesagt haben. *non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus impendet; — ad iter, quod inhabile sciet, non accedet; — hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus* (de otio 3, 3 ff.). *si prudens esse cupis, in futura prospectum intende et quae possunt contingere, animo tuo cuncta propone; — nec altiori rei imponas, in qua stanti tibi tremendum, descendenti cadendum sit* (Erzbischof Martins Auszug aus de officiis bei Haase III p. 469 s.). Solcherlei Gedanken mag Seneca gehabt haben: lieber mit Nero für ein Regiment der Humanität wirken als mit Britannicus fallen. — Er konnte auch Revolutionär sein, aber geworden ist er es nur da, wo er sich als Realpolitiker Erfolg davon versprach.

[1]) Wie es ja auch in der Tat geschah: *le prince, conseillé par Sénèque, s'appliquait à prendre en toutes choses le contrepied de son prédécesseur. Il cherchait surtout à se faire aimer par une perpétuelle ostentation de désintéressement et de générosité. .... Toutes les classes de la nation bénéficiaient tour à tour de sa clémence.* So mit Recht Waltz (201) auf Grund der Quellen.

[2]) Die Tendenz der Satire ergibt sich ganz klar aus den Worten des Augustus im Götterparlament: *Hunc nunc deum facere vultis? Videte corpus eius dis iratis natum. ... Hunc deum quis colet? quis credet? Dum tales deos facitis, nemo vos deos esse credet ... vindicate iniurias meas* (11, 3). Diese entscheidend wichtige Stelle gibt dem Gedanken, dass sie um der Verunglimpfung des Claudius willen — das *corpus eius dis iratis natum* ist nur Mittel zum Zweck — niedergeschrieben wäre, keinen Raum. Anders gesprochen, sie zeigt in dem fühlbaren Ernst, der sie umweht (vgl. Weinreich 99 ff.), sehr deutlich, dass der persönliche Kampf nicht Selbst- und Endzweck des Verfassers ist. Das ‚Claudius ein Gott: unmöglich!' hat, zumal im Munde des Augustus (vgl. unten S. 150 mit Anm. 1), einen tiefern Sinn, ein sachliches Gepräge.

Digitized by Google

aus der Ideologie der Revolution: indem man das Alte (mit oder ohne Grund) verdammt, als ‚verrucht' erklärt, erweist man als Revolutionär seine Berechtigung. Und darum ist denn auch Senecas Vorgehen offenbar nicht anders zu verstehen: es war ein revolutionärer Akt, den er sich leisten konnte, weil er die bewaffnete Macht — anders hat keine Revolution Erfolg —, weil er Afranius Burrus auf seiner Seite wusste, der mit seinen Prätorianern doch noch ungleich mehr galt als Agrippina; es war ein politischer Schlag gegen die Gültigkeit der von jener beim Senat durchgesetzten Deifikation, zu deren nachhaltiger Diskreditierung es eines ausserordentlichen, drastischen, ja brutalen Mittels bedurfte, ganz abgesehen davon, dass sich die Brutalität bis zum gewissen Grade schon aus dem revolutionären Charakter der Massnahme selbst erklärt; denn Politik mit Samtpfötchen hat bei Revolutionsmassnahmen nun mal keine Wirkung, da gilt es dreinzufahren mit Worten, die ‚weder Hörner noch Zähne' haben. — Im übrigen aber beachte man wohl, dass es kein anderer als der Divus Augustus ist, der in der Götterversammlung, nachdem er das ‚Pfui Teufel dieser Regierung!' gegen Claudius hinausgeschleudert hat, dessen Ausweisung aus dem Himmel unmittelbar erwirkt; denn an Augustus knüpfte ja, wie man weiss, Senecas politisches Programm in gerader Linie wirklich und unmittelbar an[1]).

Mit einem Wort also: die Apokolokyntosis ist einem hochpolitischen Beweggrund entsprungen; und wenn sie dabei der von Claudius (auf Messalinas Betreiben) verhängten Verbannung Senecas nach Korsika zeitlich gefolgt ist, so beruht dies offenbar nur auf einer unglücklichen Verkettung der Ereignisse: *post hoc, non propter hoc.*

Und der Undank des Verfassers gegen den Mann, der ihm 41 n. Chr., als Messalina ihn dem Henker überliefern wollte, doch de facto das Leben gerettet hatte? Je nun: in

[1]) In seiner nach Dio (LXI 3, 1) von Seneca verfassten ersten Ansprache an den Senat, in der er die Grundsätze seiner Regierung darlegte, sprach Nero das klar aus: *ex Augusti praescripto imperaturum se professus* (Suet. Nero 10, 1). Im übrigen hat Seneca selbst schon ein halbes Menschenalter früher, in der Consolatio ad Marciam (40 n. Chr., Münscher 6), den Augustus als Muster eines Herrschers hingestellt. Vgl. Birt, Preuss. Jahrb. CXLIV 195; 198. Münscher 82 u. a. Weinreich 105.

Digitized by Google

der Politik gibts keinen Dank, sie ist nun mal brutal und ‚verdirbt den Charakter': die Dankespflicht des Einzelnen muss schweigen, wo die Staatsnotwendigkeiten von ihm anderes erheischen. In diesem Konflikt der Pflichten hatte eben der Privatmann dem Staatsmann unbedingt den Vortritt zu lassen, und der hatte ein Amt und keine Meinung —: *faciet sapiens etiam quae non probabit, ut etiam ad maiora transitum inveniat* (Exhortat. frg. 19, Haase). —

Kurfess weist darauf hin, dass in der Satire der Mord Agrippinas verschwiegen und Claudius' Tod nach dem falschen amtlichen Bericht erzählt werde (oben S. 145f.). Das ist richtig. Aber nur zur Hälfte ist richtig, was Kurfess daraus folgert, nämlich Seneca habe Agrippina, als dem spiritus rector dieser Lüge, einen ausgesprochenen Dienst erweisen wollen[1]). Denn in Wirklichkeit hat Seneca die Kaiserin-Mutter, die allerdings mit ihrem Anhang eine nicht zu unterschätzende Macht bedeutete und als solche respektiert werden musste, wohl nur schonen und nicht mehr als unbedingt nötig war reizen wollen[2]). Denn ob Claudius durch Gift geendet hatte oder nicht, darüber regte sich in Rom wohl niemand sonderlich auf, und für die hohe Politik der neuen Regierung war es im Grunde recht gleichgültig: genug, er war tot, er gehörte der Vergangenheit an, und an ihr war nichts mehr zu ändern. Senecas Arbeit aber galt der Gegenwart und Zukunft, und hier konnte ihm die lebende Agrippina allerdings gegebenenfalls noch manchen Strich durch die Rechnung machen.

[1]) Man halte sich vor Augen: Agrippina hatte die Vergottung erwirkt, sie war die Priesterin des neuen Gottes geworden und begann damit, ihm von staatswegen einen Tempel zu bauen. All das wurde durch Senecas Schlag aufgehoben, gegenstandslos (*quem honorem a Nerone destitutum abolitumque*, Suet. Claud. 45). Und dies sollte ein guter Dienst gewesen sein? Mich dünkt, ein schlechterer hätte der ehrgeizigen Frau gar nicht erwiesen werden können. Sie hatte Fiasko gemacht.

[2]) Möglich, dass sich unter diesem Gesichtspunkt auch die Nichterwähnung der auf Agrippinas Sündenregister gehenden Ermordung des Narcissus erklärt, der im übrigen als Claudius' Kumpan nebenher (13, 2) sein Teil mit abbekommt. Allein lag zu der Erwähnung denn überhaupt ein Grund vor? Man übersehe doch nicht, dass nach Lage der Sache Claudius' und nicht Agrippinas Vergottung zur Diskussion stand, und dass mithin sein und nicht ihr Schuldkonto vorzulegen war. Übrigens wird ja auch Messalina, die eigentlich Schuldige an allem Ungemach, nicht angegriffen.

Digitized by Google

Und so mag er hier als Diplomat gute Miene zum bösen Spiel gemacht, mag er nichts weiter erstrebt haben, als den Gegner kaltzustellen[1]) —: Politik ist die Kunst des Möglichen.

Und noch eins. Trifft meine Auffassung über Sinn und Zweck der Apokolokyntosis das richtige — und ich bin dessen sicher —, so ist es auch gewiss, dass der Antrag auf die Konsekration des Kaisers, wie seinerzeit im Falle des Augustus, erst nach der Bestattung des Toten gestellt und angenommen worden ist. Dabei übersehe ich nicht, dass Claudius in der Satire, als er aus dem Himmel verwiesen, zur Unterwelt wandert, unterwegs in Rom sein eigenes Leichenbegängnis sieht (12, 1 ff.). Denn dass daraus nicht gefolgert werden kann, der Konsekrationsbeschluss des Senats sei der Bestattung vorangegangen, wie die modernen Beurteiler anzunehmen scheinen, die von einer Kassation des Senatsbeschlusses durch die Götterversammlung reden[2]), lehrt, wie ich meine, eine einfache Überlegung.

---

[1]) Bücheler meint: ‚Die Doppelrolle, welche nach Claudius' Tod der Hof spielte, indem er den Toten zum Schein mit den höchsten Ehren ehrte und in Wahrheit erbärmlich verhöhnte, spielte auch Seneca.' Dabei ist übersehen, dass am Hofe zwei Parteien gegeneinander standen und die (Schein-)Ehrung von der einen, die Verhöhnung daraufhin von der andern kam. Denn dass Seneca (mit Burrus und Nero) gegen Agrippina und ihre Aspirationen stand und kämpfte, berichtet ausdrücklich Tacitus (Ann. XIII 2): *ibatur in caedes, nisi Afranius Burrus et Annaeus Seneca obviam issent ... certamen utrique unum erat contra ferociam Agrippinae, quae cunctis malae dominationis cupidinibus flagrans habebat in partibus Pallantem* (vgl. Cass. Dio LXI 3, 3), und es wird bestätigt durch den bekannten, sprechenden Vorgang bei dem Empfang einer armenischen Gesandtschaft (ibid. c. 5): *legatis Armeniorum causam gentis apud Neronem orantibus escendere suggestum imperatoris et praesidere simul parabat (Agrippina), nisi ceteris pavore defixis Seneca admonuisset venienti matri occurrere. ita specie pietatis obviam itum dedecori* (Cass. Dio l. c. § 4).

[2]) Man beachte: *deus fieri vult* heisst es in der Götterversammlung (8, 3): *uti divus Claudius ex hoc die deus sit* beantragt Diespiter (9, 5) und *hunc nunc deum facere vultis?* ruft der divus Augustus aus (11, 3). Demnach war Claudius noch kein Gott, und von einer Kassierung der Vergottung kann mithin keine Rede sein. Allerdings wird der Kaiser im Götterparlament tatsächlich einigemal mit dem Epitheton *divus* bedacht (9, 5; 10, 4; 11, 5). Allein es ist doch klar, dass darin lediglich ein beiläufiges Moment der Verkürbsung, d. h. der ‚Veräppelung' zum Ausdruck kommt; mit andern Worten, dieses *divus* ist ironisch gemeint — ebenso wie das ‚man konnte (an

Digitized by Google

Niemand, der seiner Sinne mächtig ist, hat je angenommen, dass ein Mensch von einem Menschen zum Gott gemacht werden könne; und darum ist auch der römische Senat ganz gewiss nicht so einfältig gewesen, zu glauben, dass er durch seinen Beschluss wirklich einen Kaiser zum divus umschaffen könne. Vielmehr konnte der Senat nur, was die Götter selbst (vorher) gemacht, mit den sich daraus ergebenden Folgen durch seinen Beschluss für Staat und Volk gesetzmässig festlegen [1]). Und darum wird denn auch beim Tode des Augustus geflissentlich Wert auf die Feststellung gelegt, dass der Senatsbeschluss wirklich einen Zustand ausspreche, den die Himmlischen selbst geschaffen; denn, wie man weiss, meldete sich ein Prätorier, Numerius Atticus mit Namen, der unter Eid aussagte, er habe gesehen, wie die Seele des Toten zum Himmel aufgefahren sei (Suet. Aug. 100; Cass. Dio LVI 46, 2) [2]). Demnach kann auch beim Tode des Claudius der Senatsbeschluss nur so verstanden werden, dass er einen vorangegangenen Götterbeschluss in ein staatliches Gesetz

dem Pomp des Leichenbegängnisses) sofort erkennen, dass ein Gott zu Grabe getragen wurde' (12, 1), das der Verweisung des Kaisers aus dem Himmel gar noch nachfolgt —, und darum ist es mit entsprechender Betonung zu lesen. (Vergleiche etwa unser ‚Held' als Bezeichnung für einen Feigling.)

[1]) Anders natürlich, wenn der Herrscher infolge seiner überragenden Stellung oder des Zaubers seiner Persönlichkeit unmittelbar als menschgewordener Gott oder als Gottessohn empfunden wurde. Aber das kommt hier nicht in Betracht. Die römische Vergottung knüpft natürlicherweise an den Kult des Genius (Marquardt, Röm. Staatsverwalt. III 89; 443) an, der das Göttliche im Manne verkörpert (*Genius, ... naturae deus humanae,* Hor. epist. II 2, 187): *Genio Deivi Iuli, parentis patriae, quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit,* CIL. IX 2628. Allein für das römische Denken führte auch von hier aus der Weg noch nicht bis in den Himmel hinauf; denn auch der Genius starb mit dem Menschen (*Genius, ... mortalis,* Hor. l. c.). Und darum beruft man sich denn auch bei der Deifikation Cäsars, die natürlich anders zu beurteilen ist als die Vergottung des Augustus, auf den am Himmel erschienenen Kometen. — Übrigens ist es angesichts der verschiedenen staatsrechtlichen Stellung der beiden Männer — Cäsars Monarchie zielte unmittelbar ins Sakrale (Mommsen, Staatsrecht II 716) — nicht uninteressant, dass bei der Apotheose des Monarchen das Zeichen am Firmament ausgemünzt wird, während bei der Vergottung des Princeps ein menschlicher Zeuge bemüht wird.

[2]) Ebenso bei der Vergottung der Drusilla ein Senator Livius Geminus (Apocoloc. 1, 3. Cass. Dio LIX 11, 4).

Digitized by Google

fasste. Und eben hier denn setzt Seneca seinen Hebel an, indem er dartut, dass dieses Gesetz von einer falschen Voraussetzung ausgehe und darum gegenstandslos sei: Claudius, das ist der Sinn der Satire, hat so gelebt, dass die Götter ihn abgelehnt haben; er hat zwar an die Himmelstür angeklopft und Einlass begehrt, aber mit einem Pfui Teufel! hat man ihm heimgeleuchtet.

Übrigens scheint mir gerade dieser Teil der Satire ein sprechendes Zeugnis für Senecas diplomatische Geschicklichkeit abzugeben. Denn offenbar hatte sich Agrippina der recht kostspieligen Mühe, auch ihrerseits für die Himmelfahrt ihres Gatten einen leibhaftigen Zeugen beizubringen, wie weiland Augustus' Gemahlin Livia (die die Aussage des Numerius Atticus mit 1 Million Sesterzen honoriert hatte) [1]) für überhoben gehalten. Allein da mit der Möglichkeit zu rechnen war, dass sie das Versäumte nach Senecas Angriff schleunigst durch den Kauf irgend eines Subjektes nachholen werde, so beugte Seneca dem von allem Anfang an dadurch vor, dass er (1, 2) das Vorhandensein eines solchen Zeugen ohne weiteres konzedierte. Sei ein solcher Zeuge da: was hat seine Aussage denn zu bedeuten? Er mag tausendmal beschwören, er habe Claudius zum Himmel fahren sehen: er kann eben nur gesehen haben, wie er auffuhr, um anzuklopfen und — abgewiesen zu werden; denn einem notorischen Verbrecher und vielfachen Mörder haben die Götter den Himmel unbedingt nicht geöffnet.

Soviel über die Apokolokyntosis. Und die laudatio funebris? Auch sie entsprang, nicht anders als jene, einem politischen Beweggrund. Indes keineswegs dem selben Beweggrund. Denn das Begräbnis, und damit die Leichenrede, hatte ja nur ephemere Bedeutung; sie setzte gewissermassen retrospektiv den Schlussstrich unter die Vergangenheit, schaffte also nicht, wie die unmittelbar prospektiv gerichtete Deifikation, eine staatsrechtliche Institution von Dauer für die Zukunft. Aus diesem Grunde mag Seneca sich in diesem Falle gesagt haben, dass nichts im Wege stehe, wenn der von ihm betreute junge Kaiser die herkömmliche laudatio halte und er sie ihm auf-

[1]) Ebensoviel hatte Caligula dem Senator Livius Geminus, Strassenbaukommissar der Via Appia, gegeben, der den Einzug der Drusilla in den Himmel gesehen zu haben bemeineidete (Cass. Dio LIX 11, 4. Sen. Apocoloc. 1, 2).

Digitized by Google

setze. Und wenn er denn dabei das Bild des Toten allzusehr in Gold gefasst hat, so mag auch dabei weniger der alte Satz des *de mortuis nil nisi bene,* denn vielmehr die politisch-diplomatische Erwägung gesprochen haben, dass der Augenblick eines Thronwechsels allerlei Möglichkeiten Raum biete, denen gegenüber Vorsicht der bessere Teil der Tapferkeit sei, und darum mag er sich gesagt haben, dass es nichts schaden könne, wenn für den Augenblick der Eindruck bestehe, als knüpfe der neue Herrscher an den alten an[1]).

Ich fasse zusammen. Was Seneca in der Verbannung auf Korsika geschrieben hat, ist anders zu beurteilen, als was er beim Tode des Claudius in Rom von sich gegeben hat. Dort handelte er aus persönlicher Verstimmung in seelischer Depression, hier als Staatsmann nach Rücksichten der hohen Politik. Denn politische Akte waren sowohl die laudatio funebris wie auch die Apokolokyntosis. Indes der Zweck dieser Akte war doch nicht der gleiche. Im einen Falle drohte dem leitenden Staatsmann Gefahr, dass ihm sein politisches Konzept verdorben wurde, im andern nicht. Daraus erklärt sich die Diskonvenienz. — Seines Handelns Richtschnur aber war bei beiden Akten doch die gleiche. *Patriae tutor* wollte er sein, er wollte sein Volk und er wollte die Menschheit glücklich sehen. Dies Programm war eines, und nur die Mittel, es durchzuführen, wechselten. Das Ziel im Auge, ging er seinen Weg, wählte er seine Mittel heute so, und morgen, wenns nottat, anders, mit stoischer Konsequenz, aber auch mit stoischer Resignation: unbekümmert, ob ein einzelner dabei im einen Falle gut, im andern Falle schlecht wegkam: *societatem generis humani sanciens* —, unbekümmert aber auch, ob er selbst dabei im Urteil der Jahrhunderte zu Schaden und zu Schanden kam. Denn über allen Erwägungen stand für den Stoiker nun mal der kategorische Imperativ der Pflicht: *quibus alii utuntur in gloriam aut voluptatem, sapiens utetur agendae rei causa — ; nempe hoc ab homine exigitur, ut prosit hominibus.*

Berlin-Charlottenburg. Oskar Viedebantt.

---

[1]) Ausdrücklich wird dies beim ersten Besuch Neros im Prätorianerlager ausgesprochen: *ἐς τε τὸ στρατόπεδον ἐσῆλθε καὶ ἀναγνοὺς ὅσα ὁ Σενέκας ἐγεγράφει, ὑπέσχετο αὐτοῖς ὅσα ὁ Κλαύδιος ἐδεδώκει* (Cass. Dio LXI 3, 1).

Digitized by Google

BATTOS

Die Erzählung von dem unzuverlässigen Hirten Battos, eine Episode in der Sage von dem Rinderdiebstahle des Hermes, kann nach Herkunft und Entwicklung vielleicht noch mehr aufgehellt werden. Für den Hauptberichterstatter Antoninus Liberalis (f. 23) sind wir in der glücklichen Lage, über eine wertvolle Quellenangabe von dem belesenen Scholiasten Antonins zu verfügen, die ausführlichste von allen: *Ἱστορεῖ Νίκανδρος ἑτεροιουμένων α' καὶ Ἡσίοδος ἐν μεγάλαις Ἠοίαις καὶ Διδύμαρχος μεταμορφώσεων γ' καὶ Ἀντίγονος ἐν ταῖς ἀλλοιώσεσι καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Ῥόδιος ἐν ἐπιγράμμασιν, ὡς φησι Πάμφιλος ἐν α'.* Aus der Fassung der Notiz ist mancherlei zu erschliessen. Man wird sich hüten zu behaupten, dass der Metamorphosensammler einem der genannten Autoren den Wortlaut seiner Geschichte verdanke (das hat Ed. Schwartz durch seine Untersuchungen über die Homerscholien auch für ähnliche Fälle ausgeschlossen); aber soviel darf man wenigstens sagen, dass der kenntnisreiche Scholiast oder vielleicht schon der gelehrte Pamphilos in seinem *λειμών* mit Nikander die meiste Ähnlichkeit gefunden habe. Die übrigen Gewährsmänner folgen — das anzunehmen liegt am nächsten — in chronologischer Reihenfolge[1]): Hesiod, dann die Alexandriner. Wenn Oder, de Antonino Liber. 50, 1 vermutet, die grössere oder geringere Ausführlichkeit habe den Platz bestimmt, so steht dem entgegen, dass Hesiod die Battosepisode kaum in breiter Ausführung geboten haben wird; das entspräche seinem Stile nicht. Die Zuverlässigkeit des Autorenregisters wird indirekt noch bestätigt durch den Vergleich

[1]) Auch f. 35 herrscht meines Erachtens dieses Prinzip: zuerst der ähnlichste, dann die andern der Lebenszeit nach. Menekrates von Xanthos kann wohl dem Pamphilos bekannt gewesen sein, dann kommt Nikander, etwas abweichend, vielleicht wie Ovid, ohne Titelangabe. Oder 49, 5 denkt unberechtigterweise an Nachlässigkeit des Scholiasten.

Digitized by Google

mit denjenigen Schriftstellern, die nach unserer Kenntnis den Hermesdiebstahl, aber nicht das Battosstück behandelt haben. Dazu gehören der homerische Hermeshymnus, Alkaios, Sophokles in den *Ἰχνευταί*, Eratosthenes. Der Homeride und Sophokles haben den Battos nicht erwähnt, wie wir feststellen können, sie fehlen also mit Recht in der Liste des Antoninusscholiasten; aus gleichem Grunde werden auch Alkaios und Eratosthenes weggeblieben sein[1]). Die Erzählung des Antoninus selbst holt sehr weit aus, von der Genealogie des Magnes und Hymenaios, eine Eigentümlichkeit, die ja durch die Anlage der Kataloge Hesiods von vornherein gefordert wird. Die Diebstahlsgeschichte wird in einen grösseren Zusammenhang gestellt, auch das Lokal, die Weideplätze der Admetosherden im südlichen Thessalien, fixiert. Sachverständig macht Hermes zunächst die Wachthunde durch Schlafsucht und Halsbräune unschädlich und treibt zwölf Stück Jungvieh, hundert Kühe und einen Stier davon, indem er Strauchwerk an die Schwänze bindet, um die Spuren zu verwischen. Von besonderer Wichtigkeit ist die genaue Angabe der Route, die der *βοίκλεψ* einschlägt. Durch das Pelasgiotische und Phthiotische Thessalien, durch Lokris und Böotien geht es über Megaris in die Peloponnes, dann durch Korinth und Larissa über Tegea, am Lykaion und Mainalos entlang (offenbar ist die Reihenfolge der beiden Gebirgszüge verwechselt, s. Oder p. 22), vorüber an der ‚Battoswarte'. Der Späher Battos hört das Brüllen der Rinder und merkt sogleich, dass es Diebesgut ist, was hier vorbeigeschafft wird, und fordert für sein Schweigen einen Lohn. Der wird ihm denn auch von Hermes zugesagt, worauf jener durch einen Eid verspricht, reinen Mund zu halten. Der Gott bringt seine Beute in einer Höhle am Koryphasischen Vorgebirge in Sicherheit und kehrt in veränderter Gestalt zu Battos zurück, um ihn auf die Probe zu stellen, ob er seinen Eid tatsächlich halten werde. Durch das Geschenk eines Mantels lässt sich Battos zum Wortbruch verleiten und wird von Hermes in einen Felsen verwandelt, der den Namen ‚Battoswarte' erhält. — Der Leser wird einen

[1]) Was Philitas in seinem *Ἑρμῆς* behandelt hat, ist ganz unsicher. Vermutungen bei Maass, Comment. mythogr. II. ind. lect. aest. Gryphisw. 1894 p. XI sqq. und Kuiper im Album gratulatorium in honorem Herwerdeni 1902 p. 143 sqq.; vgl. auch Meineke, Anal. Alex. 354 sq.

Digitized by Google

Abschluss der Geschichte vermissen. Ist dem Gotte seine Diebesbeute verblieben oder hat Apollon seine Rinder wiederbekommen? Entbehren konnte man solchen Schluss, wenn es nur auf die Verwandlungssage ankam. Nikander, der als Hauptautor genannt ist, wird also auch nicht weiter berichtet haben, wohl aber derjenige, der in grösserem Zusammenhange die Sage erzählte, offenbar kein anderer als Hesiod. Namen und anderes des Antoninischen Berichtes werden in Hesiods *Κατάλογοι* und *Ἠοῖαι* erwähnt an folgenden Stellen: Argos als Sohn des Phrixos von des Aietes Tochter Iophossa fr. 91 Göttl.; Magnes, aber in Pierien, fr. 36; Dienst des Apollon bei Admetos fr. 109. Verwandlungssagen sind nichts Seltenes. An die Dienstbarkeit Apollons bei Admet kann bei der Ortsbestimmung der Weiden nicht gedacht werden, weil Hymenaios ja der Urenkel Admets ist, der kaum noch lebend gedacht werden kann. Die Schilderung des Transportweges der Herde zeigt den namensfrohen Topographen, der auch die alte Felshöhe von Argos, Larissa, nicht vergisst, wo der Räuber glücklich vorbeikommt, während ihm von der ‚Battoswarte' Entdeckung droht. Sehr auffällig ist die Hereinziehung des Koryphasischen Vorgebirges, dessen Lage mit *ἄντικρυς Ἰταλίας καὶ Σικελίας* sicherlich nicht ohne Absicht genau bestimmt wird. Denn die Richtung Mainalos — Lykaios — Battoswarte führt direkt auf Pylos zu, natürlich das heroische, den Sitz des Nestor. Pylos aber war nach andern Zeugen, wie wir später sehen werden, das Ziel des Hermes. In einer Zeit, wo man vom Triphylischen Pylos nicht mehr viel wusste, mochte ein moderner Gelehrter, vielleicht Nikander selber, das historische Pylos einsetzen, ohne den Widersinn zu begreifen. Wir haben keinen Anhalt dafür, wie die übrigen Alexandriner Didymarchos, Antigonos von Karystos, Apollonios von Rhodos die Sage behandelt haben. Auch v. Wilamowitz, Antigon. v. Karyst. S. 171 f. und Knaack, Anal. Alex.-Rom. sent. controv. II. haben aus dem dürftigen Material nichts Greifbares herausholen können. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass der eine Autor den Nachdruck mehr auf die Verwandlung des Battos, der andere mehr auf die des Hermes gelegt hat. Denn die Ausdrücke *ἑτεροιούμενα, μεταμορφώσεις, ἀλλοιώσεις* brauchen nicht alle genau denselben Sinn zu enthalten. Man darf vielleicht eine Umformung für die Dauer und einen vorübergehenden Wechsel der Gestalt

Digitized by Google

unterscheiden. Das erste würde für Battos zutreffen, das zweite für Hermes. Die Verwandlungen der antiken Sagen können und müssen nach diesen beiden Gruppen gesondert werden; s. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 6 ff.; Steuding bei Roscher IV 226 ff. Scharf hervorzuheben ist bei Hesiod—Nikander, dass mit keinem Wort Hermes als Kind gezeichnet ist und Apollon naturgemäss fast völlig zurücktritt. Dasselbe muss auch für Ovid betont werden, der met. II 680—707 unsere Sage behandelt. Denn v. 685 f. *Atlantide Maia natus* kann auch den erwachsenen Maiasohn meinen. Zudem geht aus dem v. 708 ff. sich anschliessenden Liebesabenteuer des Hermes mit Herse notwendig hervor, dass der Dichter ihn sich als mannbar vorstellt. Aus Kompositionsgründen hat Ovid den Rinderraub nach Elis und Messenien verlegt, aber das Motiv der Verliebtheit Apolls, die ihn seine Herden nachlässig bewachen lässt, behält er bei und deutet auch mit *arte sua* v. 686 die Diebeskniffe des verschmitzten Hermes an: *λήθαργος, κνάγχη*, die Mittel zur Verwischung der Spuren. Vollgraff, Nikander und Ovid 112 ff. schafft sich dadurch eine Schwierigkeit, dass er aus v. 679 *Elin Messeniaque arva colebas* herausliest, Apollon sei damals in der Peloponnes ansässig gewesen; nach Dietze, Kompos. u. Quellenbenutz. in Ovids Metam. S. 32 soll Ovid den Hirtendienst des Apollon in die Gegend verlegt haben, wo die Herden versteckt werden. Aber *colere* kann auch ‚besuchen' bedeuten, vgl. Prop. III 5, 19. Besucht hat Apollon jedenfalls die Peloponnes, als er seine Herden suchte. Das war die Zeit, wenn auch nicht der Ort seiner Verliebtheit. M. Haupts Erklärung: ‚Ovid hat keinen anderen Hirtendienst des Apollo im Sinne als den, welchen er dem Admetus ... leistete', ist so zu verstehen, dass die Rinder von Thessalien *incustoditae* nach Pylos gelaufen sind. Das ist die klare Auffassung des Lactant. Placid. narr. fab. Ovidian. II 11 Magn. Neuerung Ovids ist nur, dass hier erst der Raub durch Hermes erfolgt ist. Dass Apollon nach irgend einer Tradition in Elis seine Rinder geweidet habe (so Plaehn, de Nic. aliisque poet. Gr. ab Ov. adhib. p. 38), ist durch Ovids Worte nicht gefordert. Der Verräter ist bei ihm ein Pferdehirt (bei Lact. Plac. Sohn) des Neleus in der Gegend von Pylos. Ovid versteht durch Einführung der direkten Rede die Erzählung fesselnder und natürlicher zu gestalten und leichter zu schürzen. Er tritt

Digitized by Google

dem gefürchteten Battos, wie ihn die Nachbarschaft nennt, gleich eine Kuh ab, verspricht sie nicht bloss wie bei Nikander. Das Gelöbnis des Schweigens ist verbunden mit einem beziehungsvollen Hinweis auf einen Stein: *lapis iste prius tua furta loquetur* v. 696. Der in anderer Gestalt zurückkehrende Gott verdoppelt den Preis für den Verrat, worauf Battos auf Berge hinzeigt, wo die Rinder versteckt sind, wie bei Nikander am Vorgebirge. Die Wortbrüchigkeit des Hirten wird treffend gebrandmarkt durch den überlegenen, ironischen Hohn in dem wiederholten *me mihi, perfide, prodis* 704 f. und angemessen bestraft durch Verwandlung in einen harten Kieselstein, *qui nunc quoque dicitur index* 706 [1]). Zu schliessen ist beinahe, dass Ovid den Namen Battos, der bei ihm wie ein Spitzname erscheint, als *μηνυτής* = Angeber, Ausplauderer verstand. Zu beachten ist auch die verschiedene Anrede: v. 692 das schmeichelnde und ehrende *hospes*, v. 699 das herrische und protzige *rustice*. Dass der Stein nicht der Probierstein sein kann, hat M. Haupt zur Stelle gezeigt. Nach v. 707 *inque nihil merito vetus est infamia saxo* muss eine Art Fluch auf dem Kiesel ruhen, der Fluch der Untreue und Unzuverlässigkeit, so dass man ihn gerne meidet. Das ist eine sehr bemerkenswerte Abweichung Ovids von Nikander; bei diesem ein Fels, dessen Form etwa einen Mann mit ausgestreckter Hand vortäuscht (vgl. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 10), bei jenem eine bestimmte, harte Gesteinsart *silex*. Offenbar stehen die Worte 696 f. '*tutus eas: lapis iste prius tua furta loquetur*' *et lapidem ostendit* in Beziehung zu 705 ff. Der Stein wird als Schwurzeuge angerufen, er hört den Meineid und nimmt die Rache, indem er den Verräter in seine ewig stumme Natur mit hineinzieht. Woher stammt diese Darstellung? Aus dem griechischen Rechts- und Sakralwesen ist sie meines Wissens nicht zu belegen, wohl aber darf ein altrömischer Schwurbrauch herangezogen werden: Festus bei Paul. p. 115 M. 102 L. *lapidem silicem tenebant iuraturi per Iovem haec verba dicentes: si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis eiciat, uti ego hunc lapidem*; vgl. die Zeugnisse bei Aust b. Roscher II 674 ff., bes. Polyb. 3, 25: *λαβὼν εἰς τὴν χεῖρα λίθον ὁ ποιούμενος τὰ ὅρκια ... λέγει τάδε ... ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι ὡς ὅδε*

[1]) Lact. Placid.: *index circa Pylium vocatur*. Die undeutliche Ortsangabe wird wohl dem *vicinia tota* Ov. v. 688 entstammen.

Digitized by Google

λίθος νῦν. καὶ ταῦτ' εἰπὼν ῥίπτει τὸν λίθον ἐκ τῆς χειρός. Plut. Sulla 10 (noch in Sullas Zeit durch Cinna geübt). Bei Iuppiter lapis zu schwören, galt für den heiligsten Eid, der Meineidige rief auf sich selbst die Verbannung herab. Es wohnte also ein *numen* in dem Stein[1]), das, wenn es hintergangen ward, den Frevler aus der Gemeinschaft der Mitbürger ausschied. Bei Ovid wird der Meineidige aus der Gesellschaft der Menschen ausgesondert und auf ewig stumm, weil er in einem einzelnen Falle nicht hatte verschwiegen bleiben können. Und der Verwandelte wird ein *silex*, ein Stein, wie der Schwörende ihn in der Hand hielt und fortwarf, um die Schmach des Meineides von sich abzuwenden, wobei wir auch die *vetus infamia* v. 707 besser begreifen. Der römische Dichter scheint hier einen römischen Zug in die griechische Sage hineingebracht zu haben, um sie eindrucksvoller und dem vaterländischen Empfinden entsprechender zu machen. Auch betont Ovid im Gegensatze zu Nikander noch stärker die Schwatzhaftigkeit des Battos, vgl. 696. 700, was ebenso Ibis 583 f. hervortritt: *Utve soror Pelopis saxo dureris oborto et laesus lingua Battus ab ipse sua,* weiterhin die Rolle des Angebers, des *index,* schon vorbereitet durch das *ostendere* des *lapis* v. 697, dann 702 f. Freilich wird dadurch die fortdauernde Bezeichnung des Kiesels als *index* nicht erklärt. Vielleicht war es eine öfters vorkommende Form dieser Gesteinsart, etwa eine fingerartige — vgl. *digitus index* für den Zeigefinger (Hor. sat. II 8, 26; Cic. ad Att. 13, 46, 1) —, die die Erinnerung an den treulosen Battos bewahrte. Ich meine, dass die Abweichungen Ovids von Nikander, zum guten Teile Verbesserungen, unbedenklich aus der Werkstatt des Römers hergeleitet werden können. In gleichem Sinne urteilt über Ovids Arbeitsweise J. Dietze, Komp. u. Quellenben. in Ovids Met. S. 32. Eitrem, Philol. LIX (1900) 58 ff., der die Benutzung Nikanders durch Ovid überhaupt leugnet, schiesst über das Ziel hinaus. Dass Ovid nicht den homerischen Hymnus, den er doch kennt, weil er den Battos einen *senex* nennt, offenbar nach dem Alten von Onchestos hymnus 87. 90. 187 usw., sich zur

[1]) Nach Preller-Jordan, Röm. Mythol. I³ 248 hatte der Kiesel die aktive Bedeutung eines vom göttlichen Geiste beseelten Donnerkeils; vgl. Reich bei Pauly-Wiss. II 726. Zum Gebrauch s. R. Hirzel, Der Eid 212, 2.

Digitized by Google

Vorlage genommen hat, mag zunächst darin seinen Grund haben, dass dort von einer Metamorphose nicht die Rede ist, aber es bewog ihn wohl auch die Rücksicht auf die Würde des Epos, die er nach R. Heinzes (Ovids elegische Erzählung 1919, S. 10 ff.) überzeugenden Ausführungen fast durchgängig beobachtete. Für eine elegische Darstellung würde er wohl die Götterburleske nicht verschmäht und dem lustigen Abenteuer des diebischen Götterkindes eine andere Form gegeben haben. Die knappste Fassung des Battosmotivs bietet Ovid im Ibis 584. Der Vers, ohne Mühe Wort für Wort samt gekünstelter Wortstellung ins Griechische zu übertragen, ergibt einen regelrechten Pentameter: *καὶ βλαφθεὶς γλώσσης Βάττος ὑπ' αὐτὸς ἔῃς*. Zieht man hinzu die Schlussworte des Antoninischen Berichtes *λέγεται δὲ καὶ ὁ τόπος ⟨ὑπὸ τῶν[1])⟩ παροδευόντων ἄχρι νῦν σκοπιαὶ Βάττου*, so kann man wohl auf den Gedanken kommen, dass von ähnlicher Art und Formgebung das Epigramm des Apollonios von Rhodos[2]) gewesen sein möge, verfasst vielleicht auf die *σκοπιαὶ Βάττου*, die recht eigentlich eine *παροδῖτις πέτρος* (Alcae. Mityl. anth. Pal. VII 429, 1 f.) waren, und anredend den Wanderer *ὦ παροδῖτα* (anth. Pal. IX 249, 3). Wenn Knaack, Jahrb. f. Philolog. 1891, 771 f. 775 mit Hecker annimmt, dass Apollonios etwa auf das Schmähgedicht Ibis des Kallimachos mit einem bissigen Epigramm geantwortet habe, in dem er den Battiaden von dem ungetreuen Hirten Battos als seinem Stammvater herleitete, so wäre meinem Gefühl nach die Spitze schon etwas abgestumpft, weil dieser Battos vielleicht bereits von Kallimachos selbst — wenn man dies aus Ovid Ibis 584 schliessen darf — erwähnt war. Immerhin liegt eine Zusammenwerfung der beiden Battos, des königlichen Ahnherrn und des *μηνιτής*, nicht ausserhalb der Möglichkeit. Auch Sil. Ital. III 253 scheint nach einer Interpretation von Drakenborch zur Stelle in seinem Ausdrucke *Battiadas pravos fidei* die Kyrenäer mit dem Charakteristikum des Verräters Battos gebrandmarkt zu haben.

Von dieser Hesiodisch—Nikandrisch—Ovidischen Version ist entschieden zu trennen eine andere Behandlung des Rinderdiebstahles, der er als willkommener Stoff für eine

[1]) So nach Verbesserung Oders, de Ant. Lib. p. 22.

[2]) Die Änderung *Ἀπ. ὁ Ῥ. ἐν ἔπεσιν* von Sakolowski, de anth. Pal. qu. p. 52, entbehrt jeder Wahrscheinlichkeit.

Digitized by Google

Götterburleske gilt. Ihr Kennzeichen ist: der göttliche Dieb ist ein Kind. Die ausführlichste und köstlichste Darstellung haben wir im homerischen Hermeshymnus (III). Das Gerüst der Erzählung mit seinen Hauptstützen ist dergestalt: Hermes-*λῃστήρ, ἐλατὴρ βοῶν, νυκτὸς ὀπωπητήρ, πυληδόκος — ἠῷος γεγονὼς μέσῳ ἤματι ἐγκιθάριζεν, ἐσπέριος βοῦς κλέψεν ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος* — springt, nachdem er die Zither erfunden hat, *κατὰ σκοπιήν* v. 65 und gelangt noch am Abend nach Pierien, wo die Herden der seligen Götter weiden; er treibt fünfzig Kühe weg in sonderbarer Gangart; er selbst legt sich Reisigbündel an statt der Sandalen. Erst in Onchestos bemerkt ihn ein Winzer, den er durch Versprechen reicher Ernte und Drohung zum Schweigen zu bestimmen sucht, ohne dass er eine Antwort erhält. Am Abend erreicht er eine Höhle am Alpheios, wo er zwei Rinder schlachtet. Früh kehrt er zur Grotte des Kyllenegebirges zurück. An demselben Morgen kommt Apollon von Pierien auf der Suche nach seinen Rindern in die onchestische Flur und trifft den alten Winzer. Auf die Frage nach seinen Beobachtungen berichtet der Greis weitschweifig und vorsichtig von einem Kinde, das *ἐπιστροφάδην* Rinder vorbeigetrieben habe. Apollon — v. 213 *οἰωνὸν δ' ἐνόει τανυσίπτερον, αὐτίκα δ' ἔγνω φηλητὴν γεγαῶτα Διὸς παῖδα Κρονίωνος* — stürmt nach Pylos zu und gewahrt die auffälligen Spuren. Dann kommt er nach Kyllene. Hermes schlüpft in seine Windeln und spielt den Unschuldigen. Schliesslich gehen beide Brüder vor das Schiedsgericht des Zeus. V. 342 ff. berichtet Apollon näher über die Spuren auf weichem und hartem Boden, 354 f. *τὸν δ' ἐφράσατο βροτὸς ἀνὴρ ἐς Πύλον εὐθὺς ἐλῶντα βοῶν γένος εὐρυμετώπων.* Hermes dagegen beteuert hoch und heilig seine Unschuld. Aber er muss den Apoll zu dem Versteck der Rinder in der Grotte führen, wo er durch sein Zitherspiel den zürnenden Bruder versöhnt. Apollon schenkt ihm dafür eine glänzende Geissel und die Obhut der Rinder und anderer Herdentiere, schliesslich auch den Stab des Glückes und Reichtums und das Orakel der Thrien.

Der homerische Hymnus ist die Grundlage des Berichtes in Apollodors bibl. III 112—115, nur hat der Mythograph einige Umstellungen aus sachlichen Erwägungen vorgenommen. Die Erfindung der Leier folgt nach dem Rinderraube, weil Hermes die Saiten erst aus den Rindsdärmen gewinnt. Die

Digitized by Google

Erkundigung Apollons findet erst in Pylos statt und zwar allgemein bei den Einwohnern. Der Schluss auf den Maiasohn als Dieb erfolgt ἐκ τῆς μαντικῆς. Missverständlich ist der Satz § 114 f. ἀκούσας — τῆς λύρας ὁ Ἀπόλλων ἀντιδίδωσι τὰς βόας. Ἑρμῆς δὲ ταύτας νέμων usw. Das kann nur auf die entwendeten Rinder bezogen werden, aber hymn. 498 steht βουκολίας, also die Hut der Rinder überhaupt. Will man nicht dies Wort geradezu bei Apollodor einsetzen und die Verbindung βουκολίας νέμειν wagen, so liesse sich für βόας schreiben πόας, bei dem νέμειν nichts Auffälliges hätte, vgl. τὰ ὄρη νέμειν bei Xenoph. Cyrop. III 2, 20. Überdies würde πόας = Weiden dem ausgedehnten Hirtenamte des Hermes besser gerecht als das einseitige βόας, vgl. hymn. 567 ff. Die Fassung des Apollodoreischen Berichtes schafft keineswegs über jede Frage des Hymnus Klarheit. Zwar erfahren wir gleich den Ort des Versteckes der Rinder Pylos (§ 112), während im Hymnus zunächst nur vom Alpheiosufer die Rede ist (v. 101), aber woher weiss Apollon, dass seine Herde in Pylos ist (§ 113 v. 215 f.)? Der Weissagevogel (v. 213) oder die μαντική (§ 114) verhilft ihm in Verbindung mit der Auskunft des Winzers von Onchestos (v. 202 ff.) oder der Pylier (§ 113) nur zu der Erkenntnis, dass das Kind der Maia der Dieb sein muss. Wie kann Apollon (v. 354 f.) vor Zeus behaupten, ein Sterblicher habe die Rinder direkt nach Pylos hin treiben sehen, von Onchestos aus? Des Hermes Rückweg vom Diebstahl (v. 350 ff.), erst am Meeresstrande entlang mit im Ufersande leicht kenntlichen Spuren, dann über die Tritte nicht abzeichnenden, harten Boden, wird durch die Fassung des Mythographen um nichts klarer. Die verworrene Tageschronologie im Hymnus berührt Apollodor gar nicht, ebensowenig die Art der Verwirrung der Spuren. Man kann kaum glauben, dass Apollodor selber sich mit der kahlen Bemerkung ὑποδήματα τοῖς ποσὶ περιέθηκε begnügt habe, die nicht einmal besagt, ob er oder die Rinder gemeint sind. Hier scheint Verkürzung durch einen Exzerptor vorzuliegen, der wohl auch noch anderweitig sein Wesen getrieben haben wird, z. B. in der Verkennung und Vergröberung des Rinderopfers. Ohne Zweifel bleibt trotz allem der homerische Hymnus die Grundlage des mythographischen Berichtes. Ebenso beherrscht er die Vorstellung des Philostratos imag. I 26 in der Beschreibung des Gemäldes Ἑρμοῦ γοναί. Das Charakteristische dieser

Digitized by Google

Version ist: Hermes vollführt als Kind den tollen Streich, den er durch aussergewöhnliche Verschmitztheit zu verdecken weiss, und versöhnt sich schliesslich nicht ohne grosse Vorteile für sich mit seinem geschädigten Bruder. Auffallend ist die fast metonymische Bedeutung von Pylos. Hierhin weist alles, diese ‚Pforte' muss die Rinderherde aufgenommen haben. Pylos ist ein Name für die Unterwelt, s. Usener, Götternamen 361, 27. Die Spuren der Rinder weisen nach der Asphodeloswiese (v. 221. 344). Mit der Unterwelt hat freilich Hermes erst in seinen künftigen Lebenstagen zu tun, aber latent lebt in ihm gleich wie das Diebsgeschick auch diese Funktion, vgl. Apollod. III 115 *Ζεὺς δὲ αὐτὸν κήρυκα ἑαυτοῦ καὶ θεῶν ὑποχθονίων τίθησι.* hymn. 572. Nur so erklärt es sich einigermassen, dass der Onchestier (v. 354 f.) nach Pylos weisen kann, d. h. gen Niedergang, weit im Westen, wohin die Rinder getrieben worden seien. In das düstere Reich der Schatten, meinte wohl Hermes, würde sein leuchtender Bruder nicht hinabsteigen. Aber dieser geht mit nach Pylos, folgt ihm allerdings nicht mit in die Höhle, sondern der Räuber selber *ἐς φῶς ἐξήλαυνε βοῶν ἴφθιμα κάρηνα* (v. 402). Es scheint mir nicht ohne tieferen Sinn zu sein, dass der Lichtgott unterdes *ἀπάτερθεν ἰδών* = zur Seite blickend die Häute am Felsen bemerkt (v. 403 f.): das Hadesdunkel meidet sein Auge. Die gleiche Scheu ist vielleicht auch der Grund für den seltsamen Gang, zu dem Hermes die geraubten Rinder zwingt: v. 77 f. *ἀντία ποιήσας ὁπλάς, τὰς πρόσθεν ὄπισθεν, τὰς δ' ὄπιθεν πρόσθεν· κατὰ δ' ἔμπαλιν αὐτὸς ἔβαινε.* Wie von vielen erkannt ist, kann das nur heissen: er machte die Vorderhufe zu den Hinterhufen und umgekehrt, nötigte sie also rückwärts zu gehen. Das ist der Sinn des *ἴχνι' ἀποστρέψας* v. 76. Richtig nimmt Gemoll dann *κατά* mit *ἔμπαλιν* (vgl. *κατεναντίον*) zusammen: entgegengesetzt ging er selber, d. h. nicht rückwärts, sondern vorwärts. Das wird auch die Meinung des Philostratos, im. I 26 sein: *τὰς βοῦς ἄγει στροβῶν εἰς χάσμα τῆς γῆς.* Die Vorschläge von A. Ludwich, Hom. Hymnenbau S. 88 ff. halte ich für unglücklich. Durch diese Massregel die Aufmerksamkeit seines Bruders in verkehrte Richtung zu lenken, konnte Hermes kaum hoffen, wie etwa der Riese Cacus gegenüber dem Hercules, s. Verg. Aen. VIII 209 ff. Das Rückwärtsschreiten muss also einen anderen Grund haben. Ich glaube, die Sonnenrinder wären ihrem

Digitized by Google

neuen Herrn nicht gefolgt, wenn sie das Ziel vor Augen gehabt hätten, den finsteren Schlund des Hades, die Richtung und die Stätte, wo das Licht abnimmt und keine Strahlen mehr leuchten; *ἀμεταστρεπτί* müssen sie sich den unterirdischen Dämonen nahen, die um den Erdeingang ihr Wesen treiben, sie würden sie nur zu ihrem Unheil erblicken, s. Rohde, Psyche² II 85, 2 [1]).

Eine besondere Betrachtung erheischt der Winzer von Onchestos. Hermes mit seiner Rinderherde wird am Abend von einem alten Winzer bei Onchestos in der böotischen Ebene erblickt, v. 87 ff. In den lückenhaften Versen 90 ff. will er dessen Schweigen durch das Versprechen reichen Erntesegens erkaufen, nicht ohne eine entsprechende Drohung hinzuzufügen. Der Böotier erwidert nichts darauf. Am nächsten Morgen kommt Apollon auf der Suche an dieselbe Stelle und fragt den Greis, ob er nicht einen Mann seine Rinder treiben gesehen habe. In geschwätziger Breite gibt der Winzer dem Fremden die rechte Auskunft, dem Erwachsenen willfähriger als dem törichten Knaben. Das Entscheidende ist das Wort *παῖς*. Aus dem Weissagevogel, natürlich dem Adler des Zeus, erkennt Apoll, dass es sich um einen Zeussohn, also Hermes, handele; weshalb er, obwohl er Eile hat nach Pylos zu kommen, doch zunächst sich nach dem Berge Kyllene begibt. Man sieht nicht recht ein, warum der Gott *ἐκ τῆς μαντικῆς*, wie es bei Apollodor heisst, nicht auch einen Knaben als Dieb erkundet hatte. Ferner fällt es auf, dass den Winzer, obgleich er gegen des Hermes Willen handelt, keine Strafe trifft. Die Logik der Erzählung würde mindestens erfordern, dass ihn Apoll anständig belohnte. Die Episode ‚Hermes und der Winzer' könnte unbeschadet des Fortgangs der Handlung fehlen, und auch das Stück ‚Apollon und der Winzer' wäre ohne tieferen Eingriff entbehrlich. Die Apollon—Winzer-Szene hat offenbar die Hermes—Winzer-Szene nach sich gezogen. Überdies erhebt sich die Frage: Warum fragt Apollon gerade bei dem unbedeutenden Onchestos? Er hat doch von Pierien her die rechte Richtung eingeschlagen. Onchestos ist nicht etwa durch einen Apollon-

[1]) Die Ausführungen von O. Gilbert, Griech. Götterlehre 205 ff. über die physikalische Bedeutung des Hymnus und die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Dunkelgott und Lichtgott kann ich mir nicht zu eigen machen.

Digitized by Google

kult, sondern durch einen Poseidonkult bekannt (v. 186 f.). Willkürlich kann der Ort nicht eingesetzt sein. Ich kann mir nur einen Grund denken. Von der reinsüdlichen Route zweigt etwa bei Onchestos der Weg nach dem südöstlichen Böotien ab. Hier aber blühte alter Hermeskult, besonders in Tanagra mit Geburtssage auf dem Berge Kerykion, wie auf der arkadischen Kyllene, vgl. Preller-Rob., Griech. Myth. I⁴ 397. Ob die Sage vom Rinderdiebstahl jemals damit in Beziehung gesetzt worden ist, ist nicht zu erweisen, aber der suchende Apoll wollte vielleicht an diesem möglichen Zufluchtsorte des Diebes nicht ohne weiteres vorübereilen. Immerhin ist es auch möglich, dass in einer ähnlichen, böotischen Sage einst der Winzer von Onchestos die Rolle des Angebers gespielt hat und in spätere Darstellungen übernommen worden ist. Charakterisiert ist er nicht unwesentlich anders als der meineidige Battos. Das leichtsinnige Umgehen mit dem Schwure ist hier auf den gerissenen Dieb selber übertragen (v. 261 ff.) Er leugnet alles: *οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην, αὐκ ἄλλου μῦθον ἄκουσα· οὐκ ἂν μηνύσαιμ', οὐκ ἂν μήνυτρον ἀροίμην.* Diese Verse haben etwas Formelhaftes; denn von einem *μήνυτρον*, wie es Hermes bei Nikander und Ovid anbietet, hat Apollon nichts gesagt. Der Kleine beweist die völlige Unmöglichkeit seiner Schuld, ist ohne Bedenken zu einem *μέγας ὅρκος* beim Haupte des Zeus bereit und heuchelt tiefste Entrüstung. Später (v. 309 ff.) fordert er den Bruder sogar zu einer Entscheidung vor dem Richterstuhle des Zeus heraus. Dort versichert er (v. 368 ff.) mit dem Brusttone der Überzeugung seine Wahrheitsliebe und Loyalität, er spart nicht mit Beteuerung und Eid ‚bei den Pforten des Himmels', s. R. Hirzel, Der Eid 59, 1. Sowohl Apollons Antwort v. 281 ff. *τὸν δ' ἀταλὸν γελάσας* usw. wie des Zeus Entscheid 389 f. bildeten wohl das vorschwebende Muster für die gegengleiche Szene bei Ovid met. II 704 f. *risit Atlantiades et 'me mihi, perfide, prodis? me mihi prodis?' ait.* Wie dem römischen Dichter für poetische Zwecke, ist dem Philostratos für malerische jene Szene des Hermeshymnus Anregung und Vorbild gewesen. Philostratos weicht insofern von dem Homeriden ab, als er des kleinen Hermes Diebereien mehr als Schabernack und Schelmenstreiche auffasst denn als ernsthafte Eigentumsvergehen, s. imag. I 26, 3 *βοῦς ἄγει, οὐχ ὡς ἀπόλοιντο, ἀλλ' ὡς ἀφανισθεῖεν εἰς μίαν ἡμέραν, ἔστ' ἂν τὸν*

Digitized by Google

Ἀπόλλω δάκῃ τοῦτο[1]), ebd. 5 *κούφως ἐπιπηδήσας τοῖς μεταφρένοις ἀψοφητὶ λύει τὰ τόξα καὶ συλῶν μὲν διέλαθεν, οὐ μὴν ἠγνοήθη σεσυληκώς*. Apollons Rinder — goldgehörnt und weisser als Schnee — weiden am Fusse des Olymp, also in Pierien; aus der Zwiesprache des Hermes mit seiner Mutter v. 154 ff. ist bei dem Sophisten eine Szene Apolls mit der Maia geworden, um des Gottes Aufmerksamkeit von dem Stibitzen des Bogens abzulenken, aber die Worte Philostr. I 26, 4 *ἀπολεῖται δὴ καὶ ἐμβεβλήσεται κατωτέρω πρὸ τῶν βοῶν* sind aus hymn. v. 256 hervorgegangen: *ῥίψω γάρ σε λαβὼν ἐς Τάρταρον ἠερόεντα*. Übrigens wie soll man Philostrats Satz § 4 *δοκεῖ γάρ μοι μὴ φωνῆς μόνον ἀλλὰ καὶ λόγου τι ἐπιδηλοῦν τῷ προσώπῳ* (von Apollon) verstehen? Wie kann der Maler ‚etwas von der Stimme' zum Ausdruck bringen? Er kann nur darstellen, dass Apollon spricht, und in die Mienen etwas von dem legen, was er spricht. Die Bewegung des Mundes könnte griechisch ausgedrückt sein durch *μὴ φωνῆς μόνον <τόνον>*[2]), *ἀλλὰ* usw. ‚nicht nur die Anstrengung der Stimme, sondern auch etwas vom Inhalte'. Besonderen Wert legt Philostratos auf die Kunst des Malers, mit der er Apolls Gesicht aufheitert und in ein fröhliches verwandelt (§ 5), wie wir oben die ins Lustige umschlagende Stimmung des Gottes bei dem homerischen Dichter und analog bei Ovid zu bemerken hatten. Indes die Hauptquelle ist der homerische Hymnus für Philostratos nicht gewesen, schon wegen des zweiten Diebstahles nicht, den Hermes ausführt durch Entwendung des Bogens Apolls. Dieses Motiv wird zwar auch berührt hymn. v. 515, aber in einer Weise, als wäre es schon behandelt und dürfe der Vollständigkeit halber nicht fehlen. Nun hat es auch Horaz im Hymnus auf Mercurius c. I 10, der nach Porfyrios Zeugnis durch des Alkaios *ὕμνος εἰς Ἑρμῆν* angeregt ist. Da Alkaios nach Paus. VII 20, 4 den Rinderdiebstahl behandelt hat, liegt es nahe, auch den Köcherdiebstahl ihm zuzuweisen. Dass freilich die Bemerkung Porfyrios zu Hor. v. 9 *fabula haec autem ab Alcaeo ficta* richtig sei, wird man im Hinblick auf Hesiods Eoeen billig bezweifeln dürfen. Hor. v. 9 ff. bietet uns wohl eine Szene aus des Alkaios Gedichte, ver-

[1]) *Γέλωτα Ἑρμῆς ποιήσας ... ἀπέδωκεν* aus dem Hermes des Eratosthenes (Hiller, Erat. carm. rel. p. 5) passt besser auf die Kleider als auf die Rinder.

[2]) Vgl. *ὁ τῆς φωνῆς τόνος* Demosth. de coron. 280 u. a.

Digitized by Google

gleichbar Hom. hymn. v. 235 ff., aber nicht stimmend zu Philostr. I 26, 4, wo Apoll seine Drohung nicht an das Knäblein, sondern an die Mutter Maia richtet. Auch das Scholion zu Il. *O* 256: *Ἑρμῆς ὁ Διὸς καὶ Μαίας τῆς Ἄτλαντος εὗρε λύραν, κλέψας δὲ καὶ τοὺς Ἀπόλλωνος βόας εὑρέθη ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος διὰ τῆς μαντικῆς* braucht nicht das Horazische Bild wiederzugeben, so dass wir über des Alkaios Gestaltung nicht ins klare kommen. Annehmbar aber hat er schon die heitere Seite der Sage hervorgekehrt, die *iocosa furta* und das *ridere* Apolls. Jedenfalls lässt sich die Meinung Reitzensteins, Zwei religionsgeschichtl. Fragen 69, 1, er habe in hohem Tone den Rinderdiebstahl besungen, nicht begründen, auch nicht durch den uns erhaltenen, etwas konventionellen Eingang des Alcäischen Lobliedes. Für Philostratos als ausgiebigen Benützer des Alkaios hat v. Wilamowitz, Sappho u. Simonid. 311, 1 mehrere gewichtige Tatsachen geltend gemacht, aber der oben erwähnte Iliasscholiast hat nach ihm wegen des *εὑρέθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ τῆς μαντικῆς* kontaminiert, s. Apollodor III 114. Zu dem Verhältnis von Apollodor III 112 ff. einerseits und (Alkaios)—Horatius—Philostratos anderseits vgl. Apollod. 112 <*Ἑρμοῦ γοναί*> ~ Phil. 1. Ap. *ἐν πρώτοις* <*σπαργάνοις*> — *ἐκδύς* ~ Phil. 2 *ὑπεκδὺς τῶν σπαργάνων*. Ap. 115 (Schluss) *Ζεὺς — αὐτὸν κήρυκα ἑαυτοῦ καὶ θεῶν ὑποχθονίων τίθησι* ~ Hor. v. 19 f. (Schluss) *superis deorum gratus et imis*. Sehr ausführlich wird man sich den Hymnus des Alkaios kaum zu denken haben, wenn man nach seinem erst in neuester Zeit gefundenen Hymnus auf die Dioskuren urteilen darf (v. Wilamowitz, Ilbergs Jahrb. 1914, 233).

Mit trockenem Humor scheint auch Eratosthenes die Schelmenstreiche des Hermesknaben in seinem hexametrischen Gedichte *Ἑρμῆς* behandelt zu haben, wenn er ihn nur um eines Spasses willen seiner Mutter und seinen Tanten beim Bade die Kleider rauben und verstecken lässt, s. Eratosth. carm. reliqu. expl. Ed. Hiller I p. 5. Die Verse IV p. 10 ff. Hill. *φωριαμὸν δ' ὀνόμηναν, ὅ μιν κύθε φώριον ἄγρην* und *ἐκ τοῦ φωριαμὸς κικλήσκεται ἀνθρώποισιν* machen fast den Eindruck, als habe man den Hermes *φωριαμὸς* genannt, und zwar zuerst die beraubten Nymphen, denen er die *φώριος ἄγρη* verbarg, dann auch die Menschen, also *φωριαμός* = Hamsterkasten, wie wir ähnlich einen Arzt Pflasterkasten nennen. Dass das Eratosthenische Gedicht auch den Rinderdiebstahl

Digitized by Google

enthielt, berichtet der Scholiast zu Il. Ω 24. Die fragm. VI und VII von den arkadischen Flüssen *Λάδων* und *Ἀρύας* = *Ἀροάνιος* werden von Hiller u. a. der Kleidergeschichte zugewiesen; mit gleicher Unsicherheit könnten sie auch in die Rindergeschichte gesetzt werden, denn nach hymn. Hom. 101 wurden die Kühe zum Alpheios getrieben. Fr. VIII *βαθὺς διαφύεται αὐλών* vergleichen Bernhardy und Hiller mit hymn. Hom. 95, aber auch das Versteck der Herde würde so nicht unpassend bezeichnet, vgl. Ovid. met. II 702 f. *sub montibus illis*. Sicher entstammt meines Erachtens unserer Sage fr. IX *πέλμα πότι ῥάπτεσκεν ἐλαφροῦ φαικασίοιο* (Lesung der Aldina des Pollux mit einer Berichtigung Hillers). Eratosthenes polemisiert offenbar gegen den Homeriden, der den Hermes unvorsichtigerweise seine Schuhe wegwerfen lässt, obwohl sie ihn so doch verraten können. Vielmehr bindet sich der kleine Spitzbube die Reisigbündel an die Sohlen seiner Schuhchen, die nun keine Spuren mehr hinterlassen können. Für wohl erwägenswert halte ich den Gedanken von Hiller p. 21 ff., der fr. XII mit unserer Fabel in Beziehung setzt: *ἡ χερνῆτις ἔριθος ἐφ' ὑψηλοῦ πυλεῶνος δενδαλίδας τεύχουσα καλοὺς ἤειδεν ἰούλους*. Es ist die Rede von einer Arbeiterin, die in hohem Torhause Gerste röstet oder Gerstenbrot bereitet und dazu Müllerliedchen singt. Hiller p. 26 f. denkt, es sei vielleicht eine von den Augenzeugen der Rinderwegführung gemeint, eine von denen, die Apoll wie den Winzer von Onchestos nach dem Verbleib seiner Herde gefragt habe. Durch genauere Interpretation lässt sich das noch probabler machen. Offensichtlich hat Eratosthenes bei dieser *χερνῆτις* sich leiten lassen von der Erinnerung an jene *γυνὴ ἀλετρίς* Od. XX 105 ff., die dem im Hofe schlafend liegenden, sorgenerfüllten Odysseus eine *φήμη ἔνδοθεν* bereitet, indem sie ihre Arbeit einstellt und zu Zeus betet. Sie gehört zu den *ἄλφιτα τεύχουσαι καὶ ἀλείατα* (v. 108) und ist noch nicht mit ihrem Pensum fertig wie die anderen und wacht (v. 100). Die nach ihr geformte *χερνῆτις ἔριθος δενδαλίδας τεύχουσα* kann den nächtlichen Diebstahl vielleicht wahrgenommen haben, besonders wenn sie *ἐφ' ὑψηλοῦ πυλεῶνος* arbeitet. Hat man dabei etwa an ein Gebäude wie den *πύργος* zu denken, ein ländliches Wirtschaftshaus? (Darüber F. Preisigke, Hermes LIV 423 ff.; Ed. Meyer, ebd. LV 100 ff.; A. Alt, ebd. LV 334 ff.) Ein *πυλών* mit einem ersten Stockwerk auf einem Papyrus bei Preisigke a. a. O. 432.

Digitized by Google

Der *πυλών* hat nach Ausweis der Papyri auch Vorratskammern enthalten, s. W. Otto, Hermes LV 222.

Ist die Vermutung Hillers richtig, so wäre es leicht, zu einem Verständnis des *ἦ* vor *χερνῆτις*, mit dem die Herausgeber nichts Rechtes anzufangen wissen, zu gelangen. Schreibt man *ἤ*, so wären als zuvor erwähnt zu denken andere Personen, die etwa als Beobachter der entführten Herde in Frage kämen.

Man muss sich nur der Kundmachung Apolls im Eingange der nun zu besprechenden Sophokleischen *Ἰχνευταί* erinnern, wo er mit *εἴτε — ἤ — ἤ* verschiedene im Freien betriebene Berufsarten namhaft macht, v. 33 ff. (mit wahrscheinlicher Ergänzung), die mit Auge oder Ohr etwas wahrgenommen haben könnten (Hirt, Jäger oder Bauer, Köhler). Das wird der Stil erfordert haben; vgl. Flug von Daedalus und Ikarus Ovid met. VIII 217 ff. (Fischer, Hirt, Pflüger), dazu die Bildwerke, auch Aesop. 243 u. a. Das Ausrufen eines Verlustes und Ausloben eines Finderlohnes in alexandrinischer Poesie, z. B. im Steckbriefe des *Ἔρως δραπέτης* durch Kypris in Bucol. Gr. rec. Wilamowitz app. VIII, hat, wie wir sehen, sein Vorbild schon im Satyrdrama [1]). Wie im epischen Gedicht nimmt Apoll die Hilfe der Bewohnerschaft des Waldgebirges in Anspruch, zwar nicht unmittelbar im Eingange des Stückes, sondern viel wirksamer nach vorausgegangenem, jetzt verlorenem Prologe mit Parodos (s. E. Bethe, Die Ichneutai d. S. (1919) S. 1 ff. 29), nachdem er den Umfang seines Verlustes und die weite durchmessene Wegstrecke den Zuhörern deutlich gemacht hat. Er zählt auf *βοῦς ἀμολγίδας, μόσχους* und *πορτίδας*. Das entspricht etwa der Stammrolle bei Hesiod—Nikander bis auf den Stier, aber v. 5 ist noch *τα* im Papyrus zu lesen, das sich zu *ταῦρον* ergänzen liesse, wie denn auch Robert, Die Spürhunde v. S. (1913) S. 11, wenn auch nicht ganz korrekt, ‚die Stiere mit dem stolzen Horn' übersetzt hat. Der Gott hat durchschritten Thrakien, Thessalien, Böotien, das dorische Gebiet bis zur Kyllene. In der Aufzählung der Länder sind mehrere Verse ausgefallen; Robert S. 12 hat auch ‚die Olivenhaine Attikas' hineingebracht, woran Diehl, Suppl. Sophocl. S. 4 gleichfalls denkt. Aber wenn man die Route bei Nikander berück-

[1]) Wohl auch in der Komödie, wenn Aristoph. fr. 184 K. die Fassung des Suidas *εἰ δή τις ὑμῶν εἶδεν Εὐρύβατον Δία* die richtige ist.

Digitized by Google

sichtigt, so geht es von Böotien gleich über Megaris nach Korinth. Argos und Mykene mitzuergänzen, wie Diehl a. a. O., halte ich trotz des *Λάρισσα* bei Antonin. Lib. für abwegig, weil bei Sophokles das Versteck der Rinder im Kyllenegebirge liegt. Sophokles hat sich also nicht allein an den homerischen Hymnus gehalten, in dem Apoll v. 185 ff. von Pierien gleich nach Onchestos gelangt, sondern vielleicht auch an Hesiod. Die Entdeckung des Räubers durch Apollon selber herbeiführen zu lassen, wie im homerischen Hymnus, empfahl sich für Sophokles nicht, weil das keine dramatische Spannung ergeben hätte. Apoll hat ja schon Kenntnis von der Geburt des Hermes, denn gleich, nachdem er erfahren hat, dass der *βοηλάτης* ein Kind gewesen sei, weiss er, wo er den Schuldigen zu suchen hat. Der Dramatiker verzögert die Enthüllung. Der *μηνυτής* ist zunächst die komische Person des Silenos, der sich als Fährtenfinder wichtig macht, aber die Arbeit der Meute seinen Kindern überlässt und vor allem sich den Finderlohn sichert, nachdem er mit einem analogen Aufrufe sich noch einmal sogar an die Zuschauer gewendet hat, v. 77 ff.: *τῶν εἴ τις ὀπτήρ ἐστιν ἢ κατήκοος* usw. Maia selber aus dem Hymnus konnte der Tragiker nicht brauchen (s. Robert, Hermes 47, 555); er führt Kyllene, die Pflegerin des Hermeskindes, ein, die wider Willen zur Verräterin ihres diebischen Schützlings wird. Sie ist redselig wie eine Amme. Obwohl ihr bewusst ist, dass über die verborgene Geburt des Hermes Stillschweigen zu beobachten ist, damit Hera nichts erfahre (v. 259 f.), erzählt sie eingehend von dem Wunderkinde und noch ausführlicher von der Leier; denn ihr Klang hatte die Spürhunde und auch Silen zunächst von ihrer eigentlichen Aufgabe abgelenkt und die Spannung der Zuschauer gesteigert. Sophokles hatte, indem er die Reihenfolge der Streiche des Hermes vom Hymnus abweichend umstellte wie Apollodor, den Vorteil gewonnen, aus der Verwendung der Rinderhäute beim Leierbau einen Schluss auf den *βοίκλεψ* (Soph. fr. 932 N.) zu ermöglichen. Als aber die pfiffigen Satyrn der Kyllene ihren Pflegling als den Schuldigen bezeichnen, nimmt sie sofort höchst lebensgetreu die Verteidigung auf und rechtfertigt ihn mit Berufung auf seine vornehme und reiche Abkunft, nicht ohne die läppischen Satyrn gehörig herunterzumachen. Vielleicht ist auch noch eine Auseinandersetzung zwischen Apollon und Hermes in dem Stück erfolgt (vgl. Bethe

Digitized by Google

S. 28), und zwar nicht so summarisch, wie in der Ergänzung von Robert (aber s. diesen S. 6 f.). Wenn nämlich das fragm. Sophocl. 847 *ὅρκος γὰρ οὐδεὶς ἀνδρὶ φηλητῆι βαρύς* mit P. Maas, Berl. phil. Wochenschr. 1912, 34, 1076 unserem Stück zuzuweisen ist, kann es nur auf eine so leichtsinnige Eidesleistung des Hermes gehen wie im hymn. Hom. 274 ff. und 383 ff. und etwa die Antwort des überlegenen Apollon sein, der ihn hymn. v. 292 *ἀρχὸς φηλητέων* nennt. Maas denkt an den Chorführer als Sprecher. Der Satz muss als Sentenz gedacht werden, denn *ἀνήρ* war Hermes noch nicht. Wie bei Hesiod die Wiederauffindung der Herde zustande gekommen ist, wissen wir nicht; das Absehen Antonins ist nur auf die Verwandlung gerichtet, Apollon tritt völlig zurück. Auch bei Sophokles tritt Apollon nicht so entschieden hervor wie im zweiten Teile des Hymnus, er setzt bloss den Preis aus und beteiligt sich nicht weiter an der Fährtensuche. Der Preis steht für Silen im Vordergrunde des Interesses; auch bei Antonin fordert Battos geradezu einen Lohn für sein Stillschweigen. Dagegen bietet Apollon dem Weinbergsarbeiter von Onchestos im Hymnus überhaupt keinen Lohn (185 ff.), auch des Hermes Preisaussetzung (v. 90 ff.) wird nicht recht klar. Die komische Rolle fällt im Hymnus allein dem Hermeskinde zu, während der Satyrspieldichter einen Säugling nicht auf der Bühne agierend darstellen konnte. Die komischen Partien vertreten natürlich die Satyrn mit Silenos. Dass dieser hier edler und ernster gezeichnet sei als bei Euripides, wie Robert (Hermes 47, 554) meint, lässt sich kaum erweisen: hier werden nur Goldgier, Feigheit und Trägheit mehr betont als Weinseligkeit, aber die Renommisterei ist die gleiche; mit Recht vergleicht Diehl Soph. Ichn. 148 ff. und Eur. Cycl. 5 ff. Aber das komische Element kommt auch in Kyllene zur Geltung, die die Sache ihres Pfleglings ähnlich vertritt wie Kilissa in den Choephoren 749 ff.

Wie die verschiedenen Behandlungen des Rinderdiebstahls chronologisch einzuordnen sind, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Der homerische Hermeshymnus wird allgemein zu den jüngsten Erzeugnissen seiner Art gerechnet. Bergk, Gr. Lit. I 765 setzt ihn nach den hesiodischen Eöen. Dann hätte sich also der Homeriker den dankbaren Battosstoff entgehen lassen, dem doch Ovid auch humoristische Seiten abzugewinnen wusste? Mir will es scheinen, als ob der

Digitized by Google

Hesiodeer in seiner nüchternen, praktischen Art zu dem phantastischen, leichter beschwingten Sänger des Proömiums sich in bewussten Gegensatz stellt. Er spricht nicht von des Gottes Weiden am Olymp in Pierien, sondern scheidet die göttlichen Herden nicht von den sterblichen des Admet und ihren Triften in Thessalien, sieht auch ab von einer farbenreicheren Schilderung der Tiere; aber wenn es im Hymnus als ein Wunder bezeichnet wird, dass der Stier und die Hunde an Ort und Stelle bleiben, während nur die Kühe weggetrieben werden, so weiss er die auffallende Erscheinung ganz sachlich und überzeugend zu erklären: Hermes versenkt die Hunde in Schlafsucht und würgt sie durch eine Halskrankheit, so dass sie ihres Wächteramtes vergessen und das Bellen unterlassen[1]). Während die Verwirrung der Fussspuren im Hymnus v. 77 ff. recht kompliziert erscheint, vereinfacht der Eoeendichter die Sache wesentlich durch die nachgeschleppten Reisigbündel. Der Greis von Onchestos erscheint als gutmütig und ungewandt, Battos hingegen durchaus geschäftstüchtig, der nicht nur mit Aug' und Ohr aufmerkt, was an seiner Warte vorgeht, sondern auch den Preis für sein Stillschweigen sich ausbedingt. Es befremdet, dass Battos zunächst mit dem Versprechen sich begnügt, ihn belohnen zu wollen, indes hatte Hermes wohl Eile, seine Beute in Sicherheit zu bringen. Als er in veränderter Gestalt wiederkommt, bietet er dem Battos als Verräterlohn einen Mantel. Dieser sonderbare Preis findet seine Erklärung aus dem Satze *καὶ αὐτὸν οὐκ ἐκλείπει κρύος οὐδὲ καῦμα*, den er uns gleichzeitig verstehen hilft. Auf der zugigen Felswarte mochte ein Mantel sehr vonnöten sein[2]), aber der in einen

[1]) H. L. Ahrens, Philol. XIX (1863) 405, gewinnt aus Anton. Lib. 23, 2 folgenden, ‚wahrscheinlich Nikandreischen' Vers *λήθαργον κινὶ πρῶτα κακήν τ' ἐπέβαλλε κυνάγχην*, woran anschliessend ich, zum Teil Rossbach, Jahrb. f. Philol. CXLIII 95 folgend, den nächsten Worten entnehmen möchte *ἐκ δ' ἐλάθοντο βοῶν καὶ τὴν ὑλακὴν ἀπόλεσσαν.* Vgl. auch Dietze a. a. O. 33, 1. Wenn Ahrens *κυνάγχη* als Kehlezuschnürung (durch die Kraft der Gerte bewirkt) deutet, so stimmt dazu nicht recht *ἐμβάλλει*, das besser zu einer Krankheit, wie auch *λήθαργος* eine ist, passt.

[2]) Das Mantelgeschenk muss irgendeine Beziehung zu Hermes haben. Hipponax, bei dem wir im ersten Jambus gegen Bupalos fr. 1 B. einen Anruf an Hermes lesen: *Ἑρμῆ κυνάγχα, Μηονιστὶ Κανδαῦλα, φωρῶν ἑταῖρε*, bittet denselben Gott um einen Mantel fr. 17 *δός χλαῖναν Ἱππώνακτι, κάρτα γὰρ ῥιγῶ καὶ βαμβακύζω*

Digitized by Google

Felsen verwandelte Angeber verdient keinen Mantel mehr, und nichts schützt ihn fortan vor Kälte und Frost, die nie aufhören. Für unmöglich halte ich die Auffassung von *κρύος* und *καῦμα* als Frost und Hitze, wobei *ἐκλείπει* sinnlos ist. Martini in der Ausgabe des Antonin. Lib. Add. p. XCVI schlägt dafür vor *ἐκτρίβει* oder *ἐκλείχει*, M. Thiel ebd. *ἐκκόπτει*, alles ohne Überzeugungskraft, der noch mehr ermangelt die Deutung von Dietze, Komp. u. Quell. in Ov. Met. S. 33: ‚(mit Kälte und Hitze) scheint an das schwankende Wesen erinnert zu werden, das Battus in seinem Leben bewiesen hatte'. Beide griechischen Ausdrücke besagen im ganzen dasselbe, wobei nicht zu leugnen ist, dass etwa *χεῖμα* (Regensturm) eher passen würde, aber *καῦμα* kann auch für ‚Frostbrand' gebraucht werden (s. Lucian. Lexiph. 2), wofür *καίειν* nicht selten verwendet wird. Ich neige der Ansicht zu, dass die Hermessage in der Fassung des homerischen Hymnus, also die Götterburleske, älter ist als in der mehr ins Triviale gewendeten Form der hesiodeischen Eöe. Auch die Odyssee kennt ja schon das *γένος* der Götterburleske. Aber nun erhebt sich die Hauptfrage: Woher stammt das Plus der zweiten Gestaltung, die Battossage?[1]) Sie knüpft sich an Arkadien und zwar an *τὰς λεγομένας Βάττου σκοπιάς*. Ein Arkader *Βάττος* ist nicht bekannt, wohl aber heisst so der Oikist von Kyrene, dessen Name nach Herod. IV 155 ursprünglich der libysche Königstitel war. Wenn es nun bei Hesych. s. v. heisst *Βάττου σκοπιά· χωρίον Λιβύης, ἀπὸ Βάττου*, sollte da wirklich mit Knaack P.-Wiss. III 146 ein Zusammenhang abzulehnen sein? Wie Catull 7, 6 *Batti veteris sacrum sepulcrum* als die westliche Grenzmarke der Wüste zwischen Kyrene und der Ammonoase hervorhebt, kann auch die *σκοπιά* des *ἥρως λαοσεβής* ein ähnlich bedeutsamer Punkt gewesen sein nach Art der Perseuswarte, die als Westgrenze Unterägyptens genannt wird (Herod. II 15). In Kyrene wurde 631 der Führer dorischer Einwanderer aus Thera, Aristoteles, unter dem Titel Battos König. Eher ist eine Battoswarte

(= *βαμβαίνω*, das auch ‚stammeln, lispeln' bedeutet), vgl. fr. 18. Hat er die Eoee und die Battossage gekannt? Roscher, Hermes der Windgott S. 113 vergleicht Hermes in Petasos und Chlamys mit Wuotan in breitem Hut und Mantel.

[1]) H. L. Ahrens hatte über die Bedeutung der Battosepisode zu handeln sich vorgenommen (s. Philol. XIX 417), hat es aber meines Wissens nicht ausgeführt.

Digitized by Google

nicht anzunehmen. Alte Sagen erweisen deutlich schon vordorische Beziehungen von Kyrene zur Peloponnes, speziell zu Arkadien, wie Malten, Kyrene S. 134 ff. des näheren ausgeführt hat. So sind nach Lykophr. 897 ff. Guneus, Prothoos und Eurypylos an den libyschen Klippen gescheitert; alle drei sind von Malten 117 f. 129 f. usw. auch in Arkadien nachgewiesen, Guneus in der Stadt Pheneos[1]) am Atlas-Kyllene (*Pheneus Cylleneus* bei Catull. 68, 109). Gewiss werden Beziehungen und Verkehr hin und her auch später bestanden haben. Ich nehme an, dass ein auffallend geformter Felsen in Kyrene, *Βάττου σκοπιά*, dort bekannten Arkadern Anlass bot, eine ähnliche Bildung in der Heimat so zu benennen, was bei Kolonisationen, allerdings in umgekehrter Richtung, häufig genug vorkam. Ein solcher Hergang erscheint mir begreiflicher als die Annahme Zielinskis, Archiv f. Religionswiss. IX (1906) 53, es sei eine Variante der Battossage aus Kyrene nach Arkadien projiziert worden. Von einer kyrenischen Version der Rinderraubsgeschichte haben wir keine Spur[2]). Dass aus dem König Battos ein plauderhafter Hirt Battos wurde, darf nicht befremden. Der griechische Witz hatte ja an dem so gar nicht königlich klingenden Namen sich geübt, indem er bei der Fabrikation des Orakels des Stotterers Battos mitwirkte (Herod. IV 155). Den Namen Battos fasst Fick, Griech. Personennamen S. 91 als Kosenamen ohne erhaltenen Vollnamen und stellt ihn in eine Reihe mit *Βάτας, Βάτεια, Βάταλος* usw. Später hat er sogar in *βατοδρόπος* eine Art von Vollnamen erkennen wollen. Dass man ihn mit *βαττολογεῖν* und *βατταρίζειν* in Verbindung brachte, lag nahe. Zwar scheinen sich Plappern und Stammeln zu widersprechen, aber die beiden onomatopoetischen Bildungen wurden so scharf nicht geschieden. Auch des Demosthenes Spottname *Βάταλος* vereinigte wohl beide Begriffe: die schwere Zunge des Epheben wurde später das geübte und geschmeidige Instrument des Redners. Der Name *Βάττος* (s. Pape-Benseler, Wörterb.

[1]) Die Pheneaten waren es, die nach einer Sagenversion bei Konon f. 15 für Demeter die *μηνυταί* des Ortes der *κάθοδος* ihrer geraubten Tochter wurden und die *μήνυτρα* empfingen.

[2]) Zielinski irrt, wenn er den Battos als den bezeichnet, der bei Ovid und Antonin dem Apollon den Herdendieb verriet. Das konnte Battos gar nicht tun, denn ehe Apollon kam, war er schon in einen Stein verwandelt. Verrat übte er nur an dem verwandelten Hermes.

Digitized by Google

gr. Eigennamen u. d. W.) hat — abgesehen von indifferenten Personennamen CIG VII 1556 (Tanagräer), CIA III 2, 3631 (Salaminier), Thuc. IV 43 (Korinther), Theocr. id. IV (Hirt), Münzen aus Milet und Samos (Mionnet, Description de médailles ant. III p. 163. 280) — nicht gerade einen adeligen Klang. Ein Lustspieldichter (= *Βάτων* Athen. IV 163 b?) Plut. adul. et am. 11, ein Spassmacher Cäsars Plut. quaest. symp. VIII 6, 1 passen in die etwas anrüchige Sphäre der *Βάταλοι*, die Plut. Dem. 4 (vgl. auch schol. Aeschin. 1, 126 und schol. Dem. 18, 180) in einer gelehrten Notiz über die Spitznamen des Demosthenes charakterisiert. Darunter taucht auch ein *αὐλητὴς τῶν κατεαγότων* (vgl. Lucian. adv. indoct. 23) auf, von Antiphanes auf die Bühne gebracht und für uns insofern von Interesse, als ein Flötenspieler auch in dem Drama *Τέννης* des Euripides oder Kritias vorkam in der üblen Rolle eines falschen Zeugen (s. Nauck, Trag. Gr. fr.[2] p. 578; Hoefer, Konon S. 35 ff.), die seinen Stand nicht im besten Rufe erscheinen lässt; vgl. Steph. Byz. s. v. *Τένεδος*: *παροιμία ‚Τενέδιος αὐλητής' ἐπὶ τῶν τὰ ψευδῆ μαρτυρούντων.* Auch der *Βάταλος* auf einer Inschrift CIG XIV 2566 als Vater des Eunuchen Asios ist nicht geeignet den Namen zu heben. Die Weiterbildung *Βάτταρος* ist bei Herondas II Name des Kupplers und steht im Zusammenhang mit seinem Beruf, wenn man Plutarchs (Dem. 4, 4) Bemerkung heranzieht: *δοκεῖ δὲ καὶ τῶν οὐκ εὐπρεπῶν τι λεχθῆναι τοῦ σώματος μορίων παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς τότε καλεῖσθαι βάταλος*[1]). Auch Suidas s. v. *Νιτάριον* steht wohl diesen Kreisen nicht fern: *Σύμμαχος δέ φησι· Νίταρος πολὺς ἐπὶ μαλακίᾳ ὀνειδιζόμενος καὶ Βάτος. καὶ τὰς μικρὰς καὶ θηλείας βατύλας ἔλεγον.* Vgl. auch Defix. tab. Att. ed. Wuensch nr. 80. Wiederum ist Battarus der Name eines Rohrflötenspielers im Kehrreim der Dirae des Valerius Cato. Die Glosse *batulus* wird mit *μογιλάλος* erklärt: s. Goetz C. Gl. Lat. VI 133 und Buecheler, Rh. Mus. XXXV 70, der auf Etym. M. p. 191, 21 ff. und die Zusammenstellung von *Βάττος, βαττολογία, βατταρίζειν* hinweist. Der Etymologus deutet die *βαττολογία* als *πολυλογία*[2]): *ἀπὸ Βάττου τινὸς Ἕλληνος μακρους καὶ πολυμήκεις στίχους ποιήσαντος εἰς*

[1]) Aly, Volksmärchen usw. bei Herodot 138, 1 meint, er heisse zum Hohne *Βάτταρος*, weil er eine Rede halten müsse.

[2]) Die Behauptung Alys a. a. O., *βαττολογεῖν* heisse auch stottern, ist unbeweisbar.

Digitized by Google

τὰ εἴδωλα, ταυτολογίαν ἔχοντας. Die Geschwätzigkeit führt übrigens auch gelegentlich zum Verrate, s. Plut. de garrul. p. 504 F ff. (οἱ ἀδολέσχαι) κινδυνεύουσι τῶν ἀπορρήτων μὴ κρατοῦντες. Von grossem Interesse wäre es, wenn Gruppes (Gr. Myth. 535, 5) Meinung sich beweisen liesse, dass Βάττος ein Kultname des tanagräischen Hermes sei, dem ein Kompositum mit -βάτης, -βατος zugrunde liege, etwa Εὐρυβάτης u. ä. Aber dass Βάττος mit βαίνω zusammenhängen solle, ist kaum glaublich. Die Kyrenesage ist von dem hesiodeischen Dichter der Kyrene-Eöe um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts umgestaltet worden, indem er die Nymphe und den afrikanischen Löwen nach Thessalien versetzte, s. Malten, Kyrene 1 ff. 212. Auch die Battoslegende geht auf eine Eöe zurück. Ich wage nicht zu behaupten, dass es die Kyrene-Eöe war, aber die Verschiebung des Battos von Libyen nach Arkadien sieht der Translokation der libyschen Nymphe recht ähnlich. Das Bild des Battos trägt sichtlich Lokalfarbe Arkadiens. Modell hat offenbar Pan gestanden, der ἀποσκοπεύων von hoher Bergeswarte seine Herden zählt; s. Roscher, Myth. Lex. III 1401 f. σκοπιήτης anth. Pal. VI 16. 34. 109. εὔσκοπος Orph. h. 11, 9. Seine οἰκεῖα (Ant. Lib. 23, 4) sind natürlich eine Grotte, Roscher a. a. O. 1404. Battos ist aber auch gleichzeitig ein ὁδοσκόπος oder ὁδοστάτης, ὁδοιδόκος, ὁδουρός, der von den Wanderern seinen Zoll erhebt. In seinem Wesen wiederholt er zum Teil gewisse Eigenschaften des Hermes, die in dessen Beinamen ἐνόδιος, ὅδιος, ἐύσκοπος, κερδῷος, νόμιος, πυληδόκος, σπηλαΐτης u. a. zum Ausdruck kommen. Aus dieser Wesensverwandtschaft heraus versteht man eigentlich erst recht den Vers Ovids met. II 705 ‚me mihi prodis?' ait. Ob die Verwandlung des Battos in einen Stein oder Fels zusammenzubringen ist mit den Ἑρμαῖα oder Ἑρμαῖοι λόφοι, dergleichen einen Pausan. VIII 34, 6 an der Grenze von Messenien und Arkadien erwähnt (Preller-Robert, Gr. Myth. I⁴ 401)? Begreiflicherweise ist mit dem Namen Battos etymologische Spielerei getrieben worden. Ich weiss nicht, ob βαίτη und βαίτυλος mit herangezogen worden sind. Βαίτη ist ein Hirtenpelz, wie ihn Hermes dem Battos zum Lohne gab, und βαίτυλος ein Meteorstein geheimnisvoller Herkunft wie der Battosfelsen: immerhin ein zu Kombinationen verleitendes Zusammentreffen. Dass Theokrit in seinem vierten Gedichte einen der beiden Hirten Battos genannt hat, weil

Digitized by Google

er sich einen Dorn in den Fuss getreten hat (v. 50 ff.), könnte ich mir vorstellen, aber dass der Alte von Onchestos, ein *βατοδρόπος* nach hymn. Hom. 190, deshalb *Βάττος* geheissen habe, wie Fick, Bezzenberg. Beitr. XVI 28 vermutet (vgl. Rossbach, Jahrb. f. Philol. CXLIII (1891) 89 und Kuiper, Mnemos. XXXVIII 34, 1), halte ich für abwegig, obwohl sich die Vertreter dieser Ansicht auf den in Tanagra vorkommenden Personennamen *Βάττος* (CIG VII 1556) hätten berufen können[1]). Battos und der Onchestier sind zwei verschiedene Sagengestalten, die auch verschieden charakterisiert sind. Der Winzer ist einfach geschwätzig, ohne Hinterlist und Gewinnsucht, Battos ist berechnend und nimmt einen Eid nicht schwer. Er verhält sich nicht so, wie ihn Hermes hymn. Hom. 92 f. wünscht (*καί τε ἰδὼν μὴ ἰδὼν εἶναι καὶ κωφὸς ἀκούσας* usw.) und wie er selber die Rolle agiert (363 f.) oder wie Ovid seinem Wächter Bagous amor. II 2 seine Vorschriften und Ratschläge erteilt unter Warnung vor der *garrula lingua* und Verheissung von *alta peculia*. Während der Alte dem Geschädigten, Apollon, seine Angaben macht, übt Battos seinen Verrat am Diebe selber. Das hat zur Voraussetzung, dass Hermes die Gestalt wechselt, um den Zeugen des Rinderraubes auf die Probe zu stellen. Dieser Kunstgriff wird nicht der ältesten Form der Sage angehören, sondern eher einer zweiten Stufe. Das Motiv von der Erforschung der Menschen und ihrer Gesinnung durch die Götter, die menschliche Gestalt annehmen, ist nichts Seltenes in der Sagengeschichte. Hera verwandelt sich in eine Alte *ad hominum mentes tentandas* und wird von Jason über den Euenos getragen (Hyg. f. 13), wohl zu keinem andern Zwecke nimmt Aphrodite die Gestalt eines alten Weibes an und wird von Lesbos aus von Phaon übergesetzt, den sie mit einem Mittel für unvergängliche Schönheit belohnt (Ael. v. h. 12, 18). Zeus kommt zu Lykaon und seinen Söhnen *αὐτῶν βουλόμενος τὴν ἀσέβειαν πειρᾶσαι εἰκασθεὶς ἀνδρὶ χερνήτῃ* (Apollod. III 98; Ov. met. I 213). Er gibt sich später als Gott zu erkennen (Ov. v. 220). Zeus und Hermes kommen *specie mortali* zu Philemon und Baucis, dem einzigen Menschenpaare, das sie aufnimmt (Ov. met. VIII 626 ff.). Als Götter offenbaren sie sich v. 689. Dionysos tritt vor Pentheus als Lyder und lässt dann seine göttliche Macht in die Erscheinung

[1]) In der Fabel Aesop. 385 erscheint der Dornstrauch (*Βάτος*) als grossmäulig und anmassend.

Digitized by Google

treten (Eurip. Bacch. 434 ff.). Die Selbstoffenbarung des Gottes gehört in solchen Fällen zum Stil, z. B. auch Phaedr. App. 3, 1. 7.

Dem Battosabenteuer verwandte Geschichtchen treffen wir in der Fabel. Aesop. 137: Hermes will erkunden, in welcher Achtung er bei den Menschen stehe, und geht *ἀφομοιωθεὶς ἀνθρώπῳ* in eine Bildhauerwerkstatt und muss seine geringe Geltung wahrnehmen. 205: Hermes hütet sich vor einem Opfertruge des Raben. Besonders nahe berührt sich mit unserem Schelmenstückchen f. 140, nur dass hier Hermes selber der Geprellte ist: *Ἑρμῆς βουλόμενος τὴν Τειρεσίου μαντικὴν πειρᾶσαι, εἰ ἀληθής ἐστι,* stiehlt des Teiresias Rinder auf dessen Gute und besucht *ὁμοιωθεὶς ἀνθρώπῳ* den Seher in der Stadt. Dieser begibt sich auf die Nachricht von dem Diebstahle auf sein Grundstück, um mit seinem Gaste die Vögel über den Fall zu befragen. Ein Adler, den Hermes zuerst sieht, kann nichts helfen, aber eine Krähe, die bald in die Höhe, bald zur Erde schaut, schafft dem Seher Klarheit. Sein Urteil lautet: *αὕτη ἡ κορώνη διόμνυται τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὅτι, ἐὰν σὺ θέλῃς, τοὺς ἐμαυτοῦ βόας ἀπολήψομαι.* Der tiefere Sinn dieser nicht ohne weiteres verständlichen Worte ist vielleicht folgender: Teiresias schliesst aus dem Gebaren der Krähe mehr als er sagt: Der Dieb ist im Himmel zu suchen, die Rinder auf oder unter der Erde. Der Schuldige kann nur Hermes sein, wie er es bei den Rindern des Sehergottes Apollon war, die Beute ist unter der Erde, wie einst in Pylos. Dass Teiresias in seinem Gaste den Hermes erkennt, deutet er durch *ἐὰν σὺ θέλῃς* an: die Wiedererlangung des Diebesgutes steht nicht nur bei dem Gotte in Menschengestalt, sondern auch bei Hermes, dem Verleiher aller *ἕρμαια*. In dieser Geschichte wird der verwandelte Hermes von dem, den er auf die Probe stellen will, erkannt, und Teiresias besteht die Probe. Battos erkennt den Hermes nicht und besteht die Probe nicht. In gewisser Hinsicht sind die Novellen von Battos und Teiresias Gegenstücke. Das Motiv vom ungetreuen Zeugen kommt mit Anklang an die Battosepisode zum Ausdruck bei Aesop. f. 35: Ein von Jägern gehetzter Fuchs findet ein Versteck bei einem Holzhauer in dessen Hütte. Auf die Frage der Jäger nach dem verschwundenen Fuchse leugnet jener ihn gesehen zu haben, winkt aber mit der Hand nach dem Zufluchtsorte. Die Ver-

Digitized by Google

folger verstehen sein Zeichen nicht, und als der Fuchs sich wieder hervorwagt, tut der Holzfäller erstaunt, dass er ohne ein Wort des Dankes sich davonmachen will. ‚Ich hätte dir gedankt, wenn deinen Worten auch dein Charakter entspräche', ist die Antwort. Die Fabel liegt uns noch in drei anderen Fassungen vor: Aesop. 35 b, Phaedr. App. 26, Babr. 50. Die erste (Hirsch vom Löwen verfolgt, Angeber ein Hirt) verdirbt in etwas den Schluss und ist, im Stile der späteren Progymnasmata abgefasst, wertlos. Phaedrus, der bekanntlich nicht immer glücklich in der Abänderung seiner griechischen Vorlagen ist (Ribbeck, Gesch. d. röm. Dicht. III 31), bietet hier eine ansprechende Variante: Vom Jäger verfolgt, schlüpft ein Hase unter einen Dornbusch, was ein Rinderhirt bemerkt. Hoch und heilig beschwört diesen der Hase, ihn nicht zu verraten. Seine Zusage bricht der Hirt, als der Jäger ihn nach dem Hasen fragt; er bezeichnet als Fluchtrichtung die linke Seite, während er nach rechts hin mit den Augen blinzelt. Zum Glück versteht der Jäger den Wink nicht. ‚Der Zunge gebührt mein Dank, aber der ungetreuen Augen sollst du verlustig gehen', meint zum Schlusse der Hase. Abweichungen in den Prosafassungen bei G. Thiele, Latein. Aesop. d. Romulus S. 246 ff. Die Version des Babrius folgt der Vorlage Aesop. 35, wie ganz deutlich aus dem Epimythion erhellt. Aber die selbständige Gestaltung ist nicht ohne Interesse. Der Fuchs ruft die *θεοὶ σωτῆρες* an, und der Holzfäller schwört. Der gegen dessen Absicht gerettete Fuchs nimmt Abschied mit den Worten (v. 18 f.): *τὸν Ὅρκον οὐ φεύξῃ φωνῇ με σώσας, δακτύλῳ δ' ἀποκτείνας.* Die *ζωάγριοι χάριτες* v. 15 entsprechen den *μήνυτρα* der Hermessage. Der Holzhauer ist v. 14 als *πρεσβύτης* bezeichnet. Das sind alles Punkte, die offener oder verdeckter die Darstellung Ovids kennzeichnen: der Schwur (*lapis*), der Lohn, der Greis Battus v. 688 (zurückgehend auf den Alten von Onchestos). Zum mindesten möglich ist es, dass die Battossage hier Einfluss geübt hat. Die Szenerie ist ähnlich, anders die Pointe Aesop. f. 114: Ein Jäger fragt einen Holzhauer nach der Fährte eines Löwen. Als der ihm den Löwen selber zeigen will, lehnt er das zähneklappernd ab mit den Worten: *ἴχνη μόνα ζητῶ, οὐχὶ αὐτὸν τὸν λέοντα.* Ein Hauptmotiv in allen Verrätergeschichten ist der Lohn des Verräters. Er wird von vornherein zur Bedingung gemacht oder nach Gelingen

Digitized by Google

in Aussicht gestellt. Spannungsvoller ist der Verlauf der Erzählung und wirksamer ihr Schluss, wenn dem Verräter sein Lohn entgeht oder er selber wegen seiner Untreue ins Verderben gerät. Die zahlreichen Verräterinnen der griechischen Sagen, die aus Liebesleidenschaft Vaterland oder Vaterstadt oder Vater verraten, sind Beispiele dafür. Die Liebesvereinigung mit dem Feinde soll ihr Lohn sein, um den sie dann vielfach gebracht werden: vgl. Skylla, des Nisos Tochter, und Minos (Pseudo-Verg. Ciris), Komaitho und Amphitryon (Apollod. II 60, s. Höfer bei Roscher III 3263 f.), Peisidike und Achilleus (Parth. 21), Nanis und Kyros (Parth. 22) u. a.[1]) (s. Rohde, Gr. Rom.[3] 88). Etwas komplizierter und romanhafter ist die Motivierung Parth. 9, wo die Verführerin des Verräters Polykrite infolge der übertriebenen Begeisterung und Dankesbezeigung ihrer Landsleute ihr Ende findet, ähnlich wie Tarpeia durch das wohl beabsichtigte Missverständnis der keltischen Feinde dem Tode verfällt (Höfer a. a. O. vergleicht auch die Sage von Arne bei Ovid met. VII 465 ff.). Ungestraft dagegen scheint Caca in römischer Sage geblieben zu sein, obwohl sie, wohl auch aus Liebe zum Feinde, den Bruder Cacus verriet, nach Lactant. instit. div. I 20, 36: *colitur et Caca, quae Herculi fecit indicium de furto boum.* Die Gier nach Schmuck verleitete Eriphyle zur Untreue am Gatten, wie später die Gattin des Ariston (Parth. 25), und brachte den Tod. Eifrige Stipulierung des Preises tritt auch bei verwandten Vereinbarungen hervor: Dolon bedingt sich in Eurip. Rhes. 149 ff. von Hektor das Gespann des Achilleus aus zum Lohne für seinen gefährlichen Spähergang, in langer Verhandlung, die aus der eidlichen Verpflichtung Hektors Il. X 319 ff. herausgesponnen ist. Im Epos ist etwa noch zu vergleichen bei Ennius fr. 230 B. die Frage des epirotischen Hirten an T. Quinctius Flamininus:

> *O Tite, siquid ego adiuero curamve levasso,*
> *quae nunc te coquit et versat in pectore fixa,*
> *ecquid erit praemi?*

Die komische Bühne konnte gewiss derartige Abmachungen für ihre Zwecke ausbeuten, vgl. den Atellanendichter Pomponius v. 109 f. R.: *indica, qui illud aurum abstulerit. non*

[1]) Der Äthiopierin Tharbis erfüllt Moses die beschworene Bedingung. Jos. ant. Jud. II 252 f. (Wendland, de fabellis antiquis earumque ad Christ. propagatione p. 18).

Digitized by Google

didici ariolari gratiis. Der mit einem Verräter geschlossene Vertrag gilt gleichwohl als unverbrüchlich, wie aus einer Erzählung Konons 20 (vermutlich aus Hegesippos von Mekyberna, s. Hoefer, Konon S. 65) sich ergibt. Ein Hirt, die gern zu Führer-, Späher- und Verräterdiensten verwendet wurden, spielt den Chalkidensern eine befestigte Stadt der thrakischen Bisalten in die Hände, wird aber unter Bruch der Vereinbarung von den Männern aus der Chalkidike getötet. Das Orakel befiehlt die Errichtung eines herrlichen Grabmals und Heroenopfer für den Rinderhirten. Die Strafe verräterischer Handlungsweise wie die der ἀσέβεια ist nach altem Herkommen die Steinigung, vgl. Herod. IX 5. Ael. v. hist. V 19, Curt. Ruf. VI 11, 38. Paus. VIII 5, 8, übrigens schon Hom. Il. III 57, s. Herm.-Stark, Griech. Antiqu. III § 73, 5. Dem entspricht die Verwandlung des Battos in einen Felsen, gleichwie ähnliche Verbrechen in der Mythologie ähnliche Ahndung finden. Ascalaphus bemerkte, dass Proserpina in der Unterwelt sieben Granatkerne ass, *vidit et indicio reditum crudelis ademit* Ov. met. V 542. Er wurde nach Apollod. I 33 dadurch bestraft, dass Demeter einen schweren Felsblock auf ihn warf. Auch die Versteinerung der Niobe wird wohl zuerst in der ἀσέβεια ihren Grund gehabt haben. Knaack in P.-W. III 146 zitiert eine der Battossage verwandte kyprische Lokalsage bei Lykophr. 826 nebst schol. und Tzetz., nach der Aphrodite eine Alte versteinert hat, die der Göttin Versteck in Kypros den andern Göttern verraten hatte. Holzinger notiert zu der Lykophronstelle die Versteinerung der Anaxarete auf Kypros unweit des Tempels der Aphrodite Kataskopia bei Ovid met. XIV 753 ff. und der wesensgleichen Salaminierin Arsinoe auf Kypros bei Hermesianax bei Ant. Lib. 39. Hier ist allerdings der Grund die schuldhafte Verhärtung des Herzens gegen die Liebe, eine ἀσέβεια gegen die Liebesgöttin. Den Steintod findet auch der spröde Geliebte des ἐραστής Theokrits XXIII 59 ff., den die Bildsäule des Liebesgottes erschlägt.

Leipzig. Richard Holland.

Digitized by Google

ZU DEN BESCHLÜSSEN JG I² 91/92

Diese oft behandelte Inschrift[1]) zerfällt auf der Vorderseite in die zwei Hauptteile *ἀποδοῦναι τοῖς θεοῖς τὰ χρήματα τὰ ὀφειλόμενα* und *ταμίας δὲ ἀποκυαμεύειν τούτων τῶν χρημάτων, ὅταμπερ τὰς ἄλλας ἀρχάς, καθάπερ τοὺς τῶν ἱερῶν τῶν τῆς Ἀθηναίας· οὗτοι δὲ ταμιευόντων ἐμπόλει ἐν τῷ ὀπισθοδόμῳ τὰ τῶν θεῶν χρήματα.* Hier scheint mir die bisherige Deutung des ersten Satzes nicht die einzig mögliche zu sein. Zwar lassen sich leicht Stellen dafür beibringen, an denen nach dem ganzen Zusammenhang *ἀποδιδόναι τὰ χρήματα* oder *τὰ ὀφειλόμενα χρήματα* geliehene Gelder ‚zurückzahlen' heisst, an zahlreichen Stellen aber bedeutet *ἀποδιδόναι τὰ χρήματα τὰ ὀφειλόμενα* infolge irgend einer Verpflichtung schuldige Gelder ‚zahlen' oder schuldige Gelder, die noch nicht gezahlt sind, ‚zahlen'. Man vergleiche z. B. Xen. Hell. 1, 3, 9 von der Zahlung der laufenden und rückständigen Tribute *ὑποτελεῖν τὸν φόρον Καλχηδονίους Ἀθηναίοις ὅσονπερ εἰώθεσαν καὶ τὰ ὀφειλόμενα χρήματα ἀποδοῦναι*; 1, 5, 7 *ἐκ δὲ τούτου τέτταρες ὀβολοὶ ἦν ὁ μισθός, πρότερον δὲ τριώβολον. καὶ τόν τε προὐφειλόμενον ἀπέδωκε*; 2, 1, 12 *τοῖς ναύταις τὸν ὀφειλόμενον μισθὸν ἀπέδωκε* (Hell. Oxyrh. 15). Auch in anderen Verbindungen von *ἀποδιδόναι* oder *ὀφείλειν* handelt es sich nicht um Rückzahlung von geliehenen, sondern um Zahlung von schuldigen oder noch nicht gezahlten Geldern. Vergleiche den in der Hauptsache gewiss richtig ergänzten Satz JGI² 65 *πό]λεις αἵτ[ινες ἂν ἀπο]δῶσι τ[ὸν φόρον καὶ αἵτιν]ες μὴ ἀπο[δῶσιν καὶ] αἵτιν[ες ἂν κατὰ μέρη (?)*[2]*). ἐπ]ὶ δὲ τὰς ὀφ[ειλούσας πέ]μπειν πέ[ντε ἄνδρας τοὺς] ἐσπράξον[τας τὸν φ]όρον. ἀναγ[ραφόντων*

[1]) Vgl. die im Corpus, Dittb. Syll.³ 91 und Beloch, Gr. Gesch. II 2, 344 ff. angeführte Literatur und in neuester Zeit Stevenson, The fin. adm. of Pericles, Journ. hell. Stud. 44 (1924) 1 ff.

[2]) Vgl. Berl. phil. Wochenschr. 1916 S. 1068.

Digitized by Google

δὲ οἱ Ἑλλ]ηνοταμίαι ἐσσανίδι τὰς π[όλεις τὰς ὀφειλού]σας τοῦ φόρου[1]). Vgl. auch die Tributquotenüberschriften ebd. 216/7 αἵδε πό]λεις περυσ[ινοῦ φόρου τ]ὰ ὀ[φειλόμενα ἀπέδοσαν und 214 αἵδε τῶν πόλεων Χερρονησίοις συντελεῖς οὖσαι ἀπέδοσαν [sc. τὸν φόρον] und viele andere Stellen.

Diese Bedeutung schuldiger oder noch nicht gezahlter schuldiger Beträge liegt auch in unserer Inschrift sehr nahe, denn bestimmte Anhaltspunkte für die Notwendigkeit, den Satz auf die Rückzahlung zu deuten, haben wir nicht, am allerwenigsten, wenn man die Inschrift kurz vor den Beginn des peloponnesischen Krieges ansetzt. Weshalb hätte man damals bei den Kassen der andern Götter Gelder aufnehmen sollen, da die der Athene reichlich gefüllt war? Hingegen ist es sehr wohl möglich, dass der Staat aus religiösen oder sonstigen Gründen jährlich oder periodisch bestimmte Gelder, Strafgelder o. a. an die Kassen der andern Götter abzuführen hatte, dieser Verpflichtung aber nicht nachgekommen war und jetzt das Versäumte nachholen wollte.

Die genaueren Bestimmungen *ἀποδιδόναι δὲ ἀπὸ τῶν χρημάτων, ἃ ἐς ἀπόδοσίν ἐστιν τοῖς θεοῖς ἐψηφισμένα* und *ἀποδόντων δὲ τὰ χρήματα οἱ πρυτάνεις* auf der Vorderseite und *ἐπειδὰν δὲ ἐκ (δ' ἀπὸ?) τῶ]ν διακοσίων τα[λάντω]ν, ἃ ἐς ἀπόδοσιν ἐψ[ηφισμένα ἐστίν[2]) τοῖς] ἄλλοις θεοῖς, ἀποδοθῆ τὰ ὀφειλόμενα* auf der Rückseite sind natürlich ebenso aufzufassen. Auch die in den Heiligtümern vorhandenen Schuldscheine brauchen keine Aufzeichnungen von entliehenen Geldern gewesen zu sein, sondern können auch die aus Zahlungsverpflichtungen fälligen Posten enthalten haben, zumal auch sonst nicht bloss Zahlungen, sondern auch Zahlungsverpflichtungen, zu zahlende und schuldig gebliebene Gelder aufgezeichnet wurden, vgl. JG I² 57. 65, die Urkunde der delischen Amphiktyonen CIA II 814 (= Dittenb. Syll.³ Nr. 153) u. a. Auch die Tributveranlagungsliste I² 63 lässt sich so auffassen.

Der Nebensatz *ἐπειδὴ τῇ Ἀθηναίᾳ τὰ τρισχίλια τάλαντα ἐνήνεγκται ἐς πόλιν, ἃ ἐψήφιστο* kann, wie auch Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 344 ff. annimmt, nur bedeuten: ‚nachdem (= da) die 3000 Talente, die durch Beschluss dazu bestimmt waren,

[1]) Vgl. ebd. 1917, S. 1346.

[2]) So ergänze ich der Vorderseite entsprechend mit den ersten Herausgebern statt *ἐψηφίσατο ὁ δῆμος*. Es ist sehr leicht möglich, dass am Ende der Zeile ein Buchstabe gefehlt hat.

Digitized by Google

der Athene auf die Burg hinaufgeschafft worden sind'. Hierdurch wird eine vollendete Tatsache ausgedrückt, keine in Aussicht genommene Handlung. Das Geld war also bereits auf der Burg, als unser Beschluss gefasst wurde[1]).

Kirchhoff hält (Abh. Berl. Akad. d. Wiss. 1876, 22 u. 43) diese 3000 Talente für das Kapital nebst Zinsen einer oder mehrerer Anleihen, welche in der vorangegangenen Zeit beim Schatz der Athene aufgenommen waren, und die Zahlung ebenso wie Beloch, Rh. Mus. 43 (1888) 116 und Gr. Gesch. II 2², 344 ff., für eine Schuldenrückzahlung, während Ed. Meyer, Forsch. z. alten Gesch. II 105, darin die Begründung eines Reservefonds sieht. Letzteres ist entschieden vorzuziehen. Die runde Summe von 3000 Talenten und das Fehlen eines Zusatzes über die Verpflichtung zur Zahlung erklärt sich so am einfachsten.

Auch der Ausdruck *ἀνενήνεγκται ἐς πόλιν* spricht für die Deutung als freiwillige Zahlung oder Deponierung, nicht als Rückzahlung geschuldeter Beträge. Dies zeigen folgende ganz ähnliche oder ebenso zu verstehende Stellen: Andok. 3, 7 (= Aeschin. 2, 174) *πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς ἔτεσιν εἰρήνην λαβόντες ἀνηνέγκαμεν χίλια τάλαντα εἰς τὴν ἀκρόπολιν.* Ebd. 3, 8 (= Aeschin. 2, 175) *διὰ ταύτην τὴν εἰρήνην ἑπτακισχίλια .... τάλαντα νομίσματος ⟨ἡμεδαποῦ?⟩ εἰς τὴν ἀκρόπολιν ἀνηνέγκαμεν.* Isokr. Phil. 146. Fried. 126 (*Περικλῆς*) *εἰς .. τὴν ἀκρόπολιν ἀνήνεγκεν ὀκτακισχίλια τάλαντα χωρὶς τῶν ἱερῶν.* Ebd. Antid. 234 *Περικλῆς ... εἰς τὴν ἀκρόπολιν οὐκ ἐλάττω ... μυρίων ταλάντων ἀνήνεγκεν.* Xenoph. Eink. 5, 12. Deinarch 1, 37 *Ἀριστείδην καὶ Θεμιστοκλέα .... τοὺς φόρους εἰς ἀκρόπολιν ἀνενεγκόντας.* Hypereid. 1 frg. 3 S. 7 Jensen; Arist. St. d. Ath. 8, 4; Ps.-Plut. Mor. V S. 201 Bdk. und auf der Rückseite unserer Inschrift *τοῖς χρήμασιν ... ἅττ' ἂν τὸ λο[ιπὸν ἀν]αφέρηται.* Vgl. auch Demosth. 3, 24 (= 13, 26) *(οἱ πρόγονοι) πλείω ... ἢ*

[1]) Die Deutung Boeckhs, Staatshaush. II³ 42 und 520: ‚nachdem (= wenn) der Athene die 3000 Talente auf die Burg gebracht worden' oder ‚wenn erst eine Summe von 3000 Talenten wieder auf der Burg beisammen sein wird' hätte nach ganz gewöhnlichem Sprachgebrauch, da es sich um die Vollendung einer Handlung in der Zukunft handeln würde, *ἐπειδὰν ἀνενεχθῇ* heissen müssen, wie es Z. 7 *τὰ ἐκ τῆς δεκάτης, ἐπειδὰν πραθῇ*, Z. 10 *ἐξαλειφόντων, ἐπειδὰν ἀποδοθῇ* und auf der Rückseite Z. 20 *ἐπειδὰν .. ἀποδοθῇ τὰ ὀφειλόμενα, ταμιευέσθω ...* heisst.

Digitized by Google

μύρια τάλαντα εἰς τὴν ἀκρόπολιν ἀνήγαγον. CIA II 737 add. S. 509, 34 ff. χρήματα ἀνεκόμισαν ... Ἀρεοπαγιτῶν οἵδε ... ἀργυρίου Ἀττικοῦ τάλαντα u. a.

Wahrscheinlich ist auch der für unsere Inschrift meines Erachtens besonders wichtige und daher etwas genauer zu besprechende § 2 des Anonymus Argentinensis[1]) zu ergänzen ὅτι ἐπ' Εὐ]θυδήμου (Ol. 87[2]) Περικλέους γνώμην εἰσ[ηγουμένου ἐψηφίσα(ν)το οἱ Ἀθηναῖοι oder ὁ δῆμος oder ἔδοξε τῷ δήμῳ] τὰ ἐν δημοσίῳ ἀποκείμενα τάλαν[τα ἀργυρίου ἐπισήμου[2]) πε]ντακισχείλια κατὰ τὴν Ἀριστεί[δου (φόρων) τάξιν συνηγμένα ἀναφέρ]ειν — oder vielleicht, da offenbar eine einmalige Handlung beabsichtigt ist, ἀνενεγκ]εῖν — εἰς τὴν πόλιν. Gegen die Ergänzung ἀναλίσκ]ειν statt ἀναφέρ]ειν (ἀνενεγκ]εῖν), wodurch Wilcken, Hermes 42 (1907) 393, das von Keil falsch ergänzte μετακομίζειν zu ersetzen versuchte, spricht die Höhe der verwendeten Gelder. Wozu sollten damals 5000 Talente verwendet worden sein, da die Propyläen und der Parthenon so gut wie fertig waren, jetzt im Kriege sowieso kein Geld zu Prachtbauten übrig war und nach Z. 36/37 der Rückseite unserer Inschrift für derlei Zwecke nicht mehr als 10 Talente jährlich (?) bewilligt wurden? Auch der Ausdruck τὰ ἐν δημοσίῳ ἀποκείμενα braucht nicht zu bedeuten, dass die Gelder bereits auf der Burg lagen, also nicht mehr hinaufzuschaffen waren, denn auch die Kasse der Hellenotamien, die wahrscheinlich in der Unterstadt lag, weil aus ihr die Gelder immer auf die Burg hinaufgeschafft wurden, kann gewiss als δημόσιον bezeichnet werden.

Nebensächlich spricht für die Ergänzung ἀναφέρειν (ἀνενεγκεῖν) vielleicht noch der Umstand, dass, wie an den oben angeführten Stellen Isokr. Phil. 146 und Deinarch 1, 37, womit auch die Notiz des Andok. 3, 9 (= Aeschin. 2, 175) καὶ φόρος προσῆει κατ' ἐνιαυτὸν πλέον ἢ διακόσια καὶ χίλια τάλαντα verbunden werden kann, der φόρος auch im Papyrus als die Quelle bezeichnet wird, aus der die auf die Burg hinaufgeschaffte Summe geflossen ist. Auch das ist vielleicht noch von Bedeutung, dass, wie Isokr. Fried. 126 und Antid. 234, auch im Papyrus Perikles als der Urheber der Hinaufschaffung bezeichnet wird[3]).

[1]) Didymos (?); s. Laqueur, Hermes 43, 220 ff.

[2]) νομίσματος ἡμεδαποῦ (?) s. o.

[3]) Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 328, bezieht die Notiz des Anon. auf den Propyläen- und Parthenonbau und versteht wie Br. Keil unter

Digitized by Google

Die zur Zahlung an die andern Götter bestimmten Gelder werden bezeichnet als die jetzt bei den Hellenotamien befindlichen, die andern Gelder, welche hierzu bestimmt sind und der Zehnte, sobald er verkauft sein wird. Unter den ersteren sind nicht mit Fellner, Sitzungsber. Wiener Akad. 95 (1879) 399/400, nachträglich eingegangene Tribute oder ein Teil des φόρος, welcher gleich nach Eingang zur Zahlung verwendet wurde, sondern mit Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 346, Reste von Geldern zu verstehen, die nach Entnahme fast des ganzen Bestandes übrig geblieben sind. Liegt es aber da nicht am nächsten, eben die 3000 Talente für die entnommene Summe zu halten, die aus den Tributen angesammelt aus der Hellenotamienkasse in die Kasse und das Eigentum der Athene auf die Burg gebracht worden waren, wie es auch auf der Rückseite ἐκ δὲ τῶν φόρων] κατατιθέναι κατὰ τὸν ἐνιαυτὸν τὰ ἑκά[στοτε περιόντα παρὰ τοῖ]ς ταμίασι τῶν τῆς Ἀθηναίας τοὺς Ἑλληνοταμίας[1]) und ähnlich in den oben zitierten Stellen aus Andokides, Isokrates, Aeschines und Deinarchos heisst?

Und doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass die eigentlichen, von Kirchhoff, Ed. Meyer und Beloch in den oben mehrfach genannten Schriften berechneten Einkünfte der Athene und die Tribute zu einer Kasse verschmolzen waren. Weshalb hätte man denn sonst, woran auch Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 329, und Cavaignac, Études sur l'hist. financ. d'Ath. au Ve siècle S. 72, mit Recht Anstoss nehmen, das $^1/_{60}$ von den Tributen besonders berechnet, aufgezeichnet und gezahlt? Das Verhältnis war offenbar ein ähnliches, wie in der

---

Euthydemos den Archon Euthynos des Jahres Ol. 82³. Der Propyläenbau begann aber erst Ol. 85⁴. Es sind also mit Wilcken beim Anon. offenbar zwei verschiedene Notizen anzunehmen: eine auf den Parthenon- und Propyläenbau (?) und eine andere auf die (Hinaufschaffung der) Bundesgelder bezügliche.

[1]) Da der Terminus für hinterlegen (Hinterlegung) bekanntlich παρακατατιθέναι (παρακαταθήκη), der Singular φόρος gewöhnlicher als der Plural und der blosse Genetiv hier passender ist als mit der Präposition, scheint mir die Ergänzung τὸ δὲ φόρο παρα]κατατιθέναι usw. näher zu liegen als die bisherige. Dem Einwand, dass die Gelder, wenn es sich nur um Hinterlegung gehandelt hätte, nicht in den Besitz der Athene hätten übergehen können, lässt sich dadurch begegnen, dass ja auch der Staat, wie die ganz vom Belieben des Demos abhängigen Kriegsanleihen und der lächerlich geringe Zins dafür I² 324 zeigen, sich nicht jedes Eigentumsrechtes darüber begab.

Digitized by Google

eleusinischen Verwaltung. Hier werden in der bekannten Übergabeurkunde des 5. Jahrh. I² 313/4 am Anfang des Inventars aufgeführt *ἐμπόλει ἀπαρχὴ* 1137½ Drachmen und unmittelbar darauf unter der Bezeichnung *ἀργυρίου ἐπισήμου* und *ἀργύριον ἕτερον* 2 Talente 5223⅔ oder 1873 Drachmen gemünzten Silbers und noch 160 Goldstateren ohne Zusatz; also Erstlings- und andere Gelder getrennt voneinander, aber denselben Gottheiten als Besitzern gehörig. Einen ähnlichen Fall bespricht Swoboda, Wiener Stud. 11 (1889) 76. Man vergleiche auch Busolt, Gr. Staatsk.² S. 503 und die dort Anm. 1 angeführte Literatur. Die aus dem *δημόσιον* auf die Burg gebrachten Gelder kamen unter dem Namen *ἱερὰ χρήματα* oder *τὰ τῆς θεοῦ* unter die Verwaltung der *ταμίαι*, die eigentlichen Gelder und Gegenstände der Athene, ebenfalls unter der Verwaltung der *ταμίαι* befindlich, heissen aber *ἀπαρχή* oder *ἀπαρχαί* und wohl auch *ἱερὰ χρήματα*.

Der zweite Hauptteil der Vorderseite, eingeleitet durch den oben angeführten Satz *ταμίας δὲ ἀποκυαμεύειν τούτων τῶν χρημάτων ... οὗτοι δὲ ταμιεύντων ἐμπόλει ἐν τῷ ὀπισθοδόμῳ τὰ τῶν θεῶν χρήματα*, ist offenbar so zu verstehen, dass, nachdem die schuldigen Gelder gezahlt und die Kassen der andern Götter dadurch wieder auf den richtigen Stand gebracht worden sind, diese in Zukunft nicht mehr in den betreffenden Heiligtümern, sondern auf der Burg durch die zu erlosenden Schatzmeister der andern Götter verwaltet werden sollen. Wenn diese Bestimmung nur eine Änderung einer bisher schon vorhandenen Einrichtung enthielte, wie Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 348, seinen früheren Ausführungen in Bd. 43 (1888) 119 ff. dieser Zeitschrift entsprechend angenommen hat, wäre doch wahrscheinlich mit einem Worte auf die früheren Verhältnisse verwiesen und nicht die Art der Erlosung für die in Aussicht genommene Behörde und ihre Tätigkeit so genau bestimmt worden. Auch aus dem Satze *παρὰ δὲ τῶν νῦν ταμιῶν καὶ τῶν ἐπιστατῶν καὶ τῶν ἱεροποιῶν τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς, οἳ νῦν διαχειρίζουσιν* folgt nicht, dass unter den Schatzmeistern solche auf der Burg zu verstehen sind, denn das doppelte *νῦν* ist zwar ein Pleonasmus, aber ein erträglicher, und *τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς* kann zu allen drei Ausdrücken gehören.

Unter den *χρήματα* in dem Satz *ἀποδοῦναι τοῖς θεοῖς τὰ χρήματα τὰ ὀφειλόμενα ... νομίσματος ἡμεδαποῦ* sind offenbar

Digitized by Google

nur Gelder, nicht etwa auch Wertgegenstände zu verstehen, obwohl die Inschriften I² 310 ff. auch Wertgegenstände enthalten. Dies zeigt sowohl der Zusatz *νομίσματος ἡμεδαποῦ*, als auch die Bestimmung *ἀποδιδόναι δὲ ἀπὸ τῶν χρημάτων ἃ ἐς ἀπόδοσίν ἐστιν τοῖς θεοῖς ἐψηφισμένα, τά τε παρὰ τοῖς Ἕλλησι ταμίαις ὄντα νῦν καὶ τἄλλα ἅ ἐστι τούτων τῶν χρημάτων καὶ τὰ ἐκ τῆς δεκάτης ἐπειδὰν πραθῇ*. Auch *ἀπαριθμησάσθων καὶ ἀποστησάσθων τὰ χρήματα* lässt sich leicht nur von gemünztem und ungemünztem Geld verstehen, und der Satz *καὶ ἐν στήλῃ ἀναγραψάντων μιᾷ ἅπαντα καθ' ἕκαστόν τε τὸν θεὸν* (oder *τῶν θεῶν*) *τὰ χρήματα ὁπόσα ἐστὶν ἑκάστῳ καὶ συμπάντων κεφάλαιον, χωρὶς τό τε ἀργύριον καὶ τὸ χρυσίον* kann nur von Geld verstanden werden, denn eine Summierung, Silber und Gold getrennt, lässt sich nur bei Geldposten durchführen. Bei Wertgegenständen können und sind nur Gewichtsposten ein und desselben Gegenstandes, wie z. B. der Nike oder anderer Statuen, in den Übergabeurkunden summiert worden.

Aus den Resten des Anfangs der leider arg verstümmelten Rückseite, zu der wir uns jetzt wenden, scheint hervorzugehen, dass es sich in den ersten Zeilen um Arbeiten an hölzernen oder steinernen Bauten oder Gegenständen, an den goldenen Niken und den Propyläen handelte, während in den nächsten Zeilen anscheinend von dem vollständigen Ausbau der Burg und ihrer Renovierung die Rede war mit Bemerkungen über die dabei zu verwendenden Gelder. Da die letzteren Arbeiten dreimal durch ein Verbum, von dessen 3. Pers. Konj. Aor. Pass. *-θεῖ* und 3. Pers. Ind. Fut. Pass. *-έσεται* übrig ist, und den durch *καί* damit verbundenen entsprechenden Formen von *ἐπισκευάζειν* bezeichnet werden, liegt es nahe, an allen drei Stellen dieselbe Verbindung, beispielsweise *ἐκποιεῖν καὶ ἐπισκευάζειν* anzunehmen. Da ferner die Sätze zweimal so gebaut sind, dass an den einfachen Infinitivsatz ein Nebensatz mit denselben Verben anschliesst und auch im ersten Satz die Reste *-εθεῖ παντελῶς* auf einen Nebensatz mit *ἐπειδὰν* schliessen lassen, wie bereits ergänzt worden ist, liegt es nahe, auch den allerersten Satz für den Rest eines einfachen Infinitivsatzes mit demselben Verbum *ἐκποιεῖν* oder *ἐκποιεῖν παντελῶς* zu halten nach Art und Weise von Sätzen wie 91, 9 *ἀποδόντων δὲ τὰ χρήματα οἱ πρυτάνεις μετὰ τῆς βουλῆς καὶ ἐξαλειφόντων, ἐπειδὰν ἀποδῶσιν*, 76, 14 *τὰς δὲ πόλεις ἐγλογέας ἑλέσθαι τοῦ καρποῦ ..., ἐπειδὰν δὲ*

Digitized by Google

ἐγλεχθῆ ... und zahlreichen andern. Ich denke daher, abgesehen von dem vollständig verlorenen Präskript, an folgende Ergänzung des Anfangs, ohne natürlich für seine absolute Richtigkeit einzustehen: *ἐκποιεῖν ἀπὸ τῶν χρεμάτων ... ἐν τεῖ ἀ]κρ[ο]πόλ[ει τὰς μὲν γο]νιαίας* (?) *ει[..... καὶ τὰ .....χσυλ-* oder *λίθ]ινα καὶ τὰς Νί[κας τὰς χρ]υσᾶς καὶ τὰ Προ[πύλαια· ἐπειδὰν δ' ἐκποι]εθεῖ παντελῶς, [τεῖ ....]σει χρῆσθαι ἀπ[αναλίσκοντας ἀπ' αὐτῆς] κατὰ τὰ ἐφσεφι[σμένα] καὶ τὲν ἀκρόπολιν [ἐκποιεῖν τε κ|ατὰ τὰ γεγρα]μμένα*[1]) *καὶ ἐπι[σκευά]ζεν* usw. In dem von *χρῆσθαι* abhängigen Dativ vermute ich ein Wort für Überschuss wie 91, 31, weiss es aber nicht zu ergänzen. Könnte man etwa an das singuläre *[περιλε(ί)φ]σει* denken?

Das Nächstfolgende kann man unter Anlehnung an Cavaignac und das Corpus etwa so ergänzen: *ἐ]πιστατόντον δὲ [τῶι ἔρ]γοι hοι ταμίαι καὶ [hοι αὐτοὶ* (?) *ἐπιστάται μετ]ὰ τὸν ἀρχιτεκ[τόνον πλ]ὲν hόσπερ τὸν Προ[πυλαίον. hε δὲ βολὲ ἐπιμ]ελέσθο μετὰ τ[ὸν ἐπισ]τατὸν hόπος ἄριστα καὶ λαμπρότατα ἐκποεθ]έσεται hε ἀκρ[όπολις καὶ ἐπισκευασθέ[σεται τὰ δεόμενα]*. Zu der Wendung *οἱ ταμίαι καὶ ἐπιστάται* vergleiche man JG II² 333 c, 19 *ποήσασθαι δὲ καὶ Ἀγαθῆ Τύχη [κόσμον τοὺς ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτ]ων τῆς Ἀγαθῆς Τύχης με[τὰ τῶν ἐπι]στατῶν τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀγαθῆς Τύχης*, dementsprechend anscheinend dort auch Z. 14 ff. zu ergänzen ist *ποήσασθαι δὲ κ]αὶ τοὺς αὐτοὺς* (*ταμίας*) *μετὰ τῶν ἐπι[στατῶν κόσμον ... ἐκ τῶν ἱερῶν χ]ρημάτων τοῖν θεοῖ[ν. ποήσασθαι δὲ κα]ὶ τῷ Διὶ τῷ Ὀλυμπίῳ κόσμ[ον .... τοὺς αὐ]τοὺς μετὰ τῶν τοῦ [..... καὶ μετ]ὰ τοῦ ταμίου τοῦ δήμου ἐκ τῶν ἱ[ερῶν χρημάτων.* Die Ergänzung *hοῦτος* (*ὁ ἀρχιτέκτων*) ...] *μετὰ τὸ[ν ἐπισ]τατὸν* halte ich aus den Berl. philol. Wochenschr. 1915 S. 1615 angeführten Gründen nicht für wahrscheinlich, während *hε δὲ βολὲ μετὰ τὸν ἐπιστατὸν* durch I² 88, 17 nahegelegt wird.

Zu dem Gedanken der beiden nächsten Sätze, dass die andern Gelder der Athene oder nämlich die der Athene nicht zu ‚andern' Dingen verwendet werden sollen usw., ist es vielleicht angebracht zu verweisen auf Sätze wie JG II² 1361: *ὅπως δ' ἂν ἡ οἰκία καὶ τὸ ἱερὸν ἐπισκευάζηται, τὸ ἐνοίκιον τῆς οἰκίας καὶ τὸ ὕδωρ, ὅσου ἂμ πραθῆ, εἰς τὴν*

[1]) Das von Cavaignac gelesene]*TAMENA* ist doch wohl]*MMENA*.

Digitized by Google

ἐπισκευὴν τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς οἰκίας, εἰς ἄλλο δὲ μηδὲν ἀναλίσκειν, ἕως ἂν τὸ ἱερὸν ἐπισκευασθῇ καὶ ἡ οἰκία, ἐὰν μήτι ἄλλο ψηφίσωνται οἱ ὀργεῶνες [ἀν]αλί[σκει]ν (?) εἰς τὸ ἱερόν. ... ἐὰν δέ τις εἴπῃ ἢ ἐπιψηφίσῃ παρὰ τόνδε τὸν νόμον, ὀφειλέτω .... und Andaniamysterien JG V 1, 1390, 59 ff. *ὁ δὲ ταμίας, ὅσον κα παραλάβει διάφορον λοιπὸν ἐκ τούτων, γραφέτω ἐν ὑπεχθέματι εἰς τὰν ἐπισκευὰν τῶν ἐν τῷ Καρνειασίῳ καὶ μὴ ἀναχρησάσθω εἰς ἄλλο μηθέν, μέχρι ἂν ἐπιτελεσθεῖ, ὅσων χρεία ἐστὶ ποτὶ τὰν τῶν μυστηρίων συντέλειαν, μηδὲ γραψάτω μηδεὶς δόγμα, ὅτι δεῖ ταῦτα τὰ διάφορα εἰς ἄλλο τι καταχρήσασθαι, εἰ δὲ μή, τό τε γραφὲν ἀτελὲς ἔστω καὶ ὁ γράψας ἀποτεισάτω δραχμὰς δισχιλίας* u. a.

Der Zusatz im zweiten der erwähnten Sätze, welcher für die Indemnität auf ein anderes Beispiel verweist, scheint mir aber eine andere Beziehung und Ergänzung als die bisherigen näher zu legen. Da nämlich anzunehmen ist, dass der Bedingungssatz *ἐὰν μὴ τὴν ἄδειαν ψηφίσηται ὁ δῆμος* nicht *καθάπερ ἐάν*, sondern *καθάπερ ἐὰν μὴ* fortzusetzen ist, ergibt sich als leichteste Ergänzung *καθάπερ ἔ[ὰν μὲ φσεφίσεται .... φ]ορᾶς* (*sc. τὴν ἄδειαν*). Gemeint ist aber meines Erachtens nicht eine ganz andere, sondern eine ebenfalls auf die in Rede stehenden Gelder der Athene bezügliche Handlung, sowohl in diesem als in dem nächstfolgenden, die Strafandrohung enthaltenden Satz, wo von dem Hauptbegriff noch *....φερεν* übrig ist. Ich glaube nämlich, dass *μεταφ]ορᾶς* und *μετα]φέρεν* zu ergänzen ist. Folgende Stellen sind ganz ähnlich: Rehm, Mil. Inschr. aus dem Delphinion 145, 64 *τὸ δὲ ἐξαιρούμενον εἰς ταῦτα ... μὴ εἶναι μετενεγκεῖν εἰς ἄλλο μηδέν. ἐὰν δέ τις εἴπῃ ἢ προθῇ ἢ ἐπιψηφίσῃ ἢ μετενέγκῃ ... ὀφειλέτω ...* Liban. Hypoth. zu Demosth. erster olynth. Rede § 5 *νόμον ἔθεντο (Ἀθηναῖοι) περὶ τῶν θεωρικῶν ... χρημάτων θάνατον ἀπειλοῦντα τῷ γράψαντι μεταθεῖναί τε ταῦτα εἰς τὴν ἀρχαίαν τάξιν καὶ γενέσθαι στρατιωτικά.* Brotkorngesetz aus Samos, Dittb. Syll.[3] 976, 88 u. a., *ἐὰν δέ τις ... ἐπιψηφίσῃ ὡς δεῖ προχρήσασθαι εἰς ἄλλο τι ἢ μετενεγκεῖν, ἀποτινέτω ...* Kritolaosdekret JG XII 7, 515, 123 *τὸ δὲ ἀ[ργα]ῖον τὸ ἐπιδεδομένον ὑπὸ Κριτολάου εἰς ταῦτα μὴ ἐξέστω μεταθεῖναι εἰς ἄλλο μηθέν, ἐὰν δέ τις εἴπῃ εἰ (= ἢ) ἐπιψηφίσῃ ἢ ὁ ἐπιστάτης εἰ οἱ πρόεδροι προθῶσιν εἰ ὁ γραμματεὺς γράψῃ εἰ ἀναγνῷ, ὡς δεῖ ταῦτα τὰ χρήματα εἰς ἄλλο τι καταχωρισθῆναι εἰ καὶ ἄλλον (?) μετακινηθῆναί τι τῶν ἐν τῷ νόμῳ*

Digitized by Google

γεγραμμένων und noch andere Stellen. Einige sind mit der unsrigen noch dadurch besonders ähnlich, dass der Ausdruck ebenfalls von εἰπεῖν oder ἐπιψηφίζειν abhängt, so z. B. auch Th. 2, 24, 1 ἢν δέ τις εἴπῃ ἢ ἐπιψηφίσῃ κινεῖν τὰ χρήματα ταῦτα ἐς ἄλλο τι ... θάνατον ζημίαν ἐπέθεντο. Es ist klar, dass die Gelder, um die es sich handelt, hier wie an den andern Stellen nicht in einer von der angegebenen abweichenden Weise verwendet oder irgendwie Veränderungen unterworfen werden sollen.

Hierauf folgt die Bestimmung, dass die Hellenotamien die jedesmal eingegangenen oder überschüssigen Tribute im Laufe jedes Jahres bei den Schatzmeistern der Athene deponieren, d. h. statt der gelegentlichen obigen Gesamthinaufschaffungen die Hinaufschaffungen jetzt jedes Jahr in gleicher Weise stattfinden lassen sollen.

Der nächste Satz ἐπειδὰν δὲ ἐκ (δ' ἀπὸ) τῶ]ν διακοσίον τα[λάντο]ν ... ἀ[ποδοθ]ῆι τὰ ὀφειλόμενα, τα[μιευέσθο τὰ μὲν τῆς Ἀθε]ναίας χρέματα [ἐν τοῖ] ἐπὶ δεχσιὰ τῶ ὀπισ[θοδόμο, τὰ δὲ τῶν ἄλλον θ]εῶν ἐν τοῖ ἐπ' ἀρ[ιστερ]ά bildet offenbar ein Gegenstück zu den auf die Zahlung und Verwaltung der Gelder bezüglichen Bestimmungen auf der Vorderseite. Ob hier unter den zu verwaltenden χρήματα bloss Gelder oder auch Wertgegenstände zu verstehen sind, lässt sich für die andern Götter nicht mit Bestimmtheit sagen, da zwar Wertgegenstände der nicht zu den sogenannten andern Göttern gehörenden Artemis Brauronia im 4. Jahrhundert im Opisthodom erwähnt werden (CJA II 652 B 23), aber nicht der andern Götter im 5. Jahrhundert. Bei der Athene ist aber zweifellos nur an Gelder zu denken; denn wenn auch im 4. Jahrhundert zeitweilig bestimmte Gegenstände von ihr im Opisthodom aufbewahrt wurden (vgl. CJA II 685. II. Suppl. 645 b S. 175. 653 S. 177), so befanden sich diese im 5. Jahrhundert jedoch nur in den drei Schatzdepots des Parthenons, wie die Übergabeurkunden dieses Jahrhunderts zur Genüge zeigen. Dagegen werden Gelder der Athene öfters im Opisthodom erwähnt, z. B. JG I² 305 und 324. Wenn es sich aber um bestimmte Gegenstände handelte, die (abgesehen von den in den drei Depots liegenden) im Opisthodom aufbewahrt werden sollten, wäre gewiss ein entsprechender Zusatz gemacht worden.

Digitized by Google

Die Fassung des letzten Satzes *hοπόσαι (?) ... τῶ]ν χρεμάτον ... ἄστατά ἐστιν ἔ ἀν[.....], hοπόσα μὲγ χρυ[σᾶ ...] ἔ hυπάργυρα ... στέ[σαντας (?)* lässt auf eine ehemalige Fortsetzung *hοπόσα δὲ ἀργυρᾶ* schliessen; denn der natürlichste Gegensatz zu den goldenen Gegenständen sind die silbernen. Die Ergänzung *ἀργυρᾶ* zwischen *χρυσᾶ* und *hυπάργυρα* ist daher schon aus diesem Grunde unwahrscheinlich und auch deswegen, weil zwischen goldenen und vergoldeten, wozu die *ὑπάργυρα* gehören, kaum silberne genannt waren. Statt dessen stehen in der Regel *ἐπίχρυσα, περίχρυσα, κατάχρυσα* oder dergl. neben den *ὑπάργυρα*; z. B. in den Inventaren JG I² 276 ff., CJA II 652 ff. u. a. Für die Ergänzung *ἀνάριθμα* neben *ἄστατα* Z. 57 könnte die Wendung *ἀπαριθμησάσθων καὶ ἀποστησάσθων* auf der Vorderseite als Stütze angeführt werden. Die Inventare des 4. Jahrhunderts CJA II 652 B u. a. und die delischen JG XI 2, 161 B ff. bieten neben *ἄστατα* aber sehr häufig eine auch hier denkbare Form von *ἀνεπίγραφος* oder einen andern auf Beschreibung oder Nichtbeschreibung bezüglichen Ausdruck.

Wie ist nun das Verhältnis zwischen Vorder- und Rückseite?

Dort wird ausgeführt, dass und welche Gelder zur Tilgung von Verpflichtungen bei den andern Göttern verwendet werden sollen, hier, was mit nicht genauer zu identifizierenden Geldern und denen der Athene auf der Burg geschehen und wie die Gelder auf der Burg in Zukunft immer wieder ergänzt werden sollen. Dort sollen die Gelder der andern Götter nach der Schuldenzahlung im Opisthodom verwaltet, hier sollen nach der Schuldenzahlung die Gelder der Athene auf der rechten, die der andern Götter auf der linken Seite des Opisthodoms verwaltet werden. Dort ist nur von den Geldern der andern Götter die Rede, hier, wenigstens im letzten Satz, wenn nicht schon vorher, auch von den Wertgegenständen der Athene oder andern Götter oder beider.

Auf der Vorderseite handelt es sich fast nur um die andern Götter, auf der Rückseite steht die Athene im Vordergrund. Diese Seite wird also schon aus diesem Grunde kaum die direkte Fortsetzung der Vorderseite gebildet haben; auch nicht, wenn sich unter den zu verwendenden Geldern

Digitized by Google

die aus den Zahlungen eventuell übrigen Gelder befinden; denn der Zusatz κατὰ τὰ ἐψηφισμένα setzt voraus, dass der Beschluss auf der Vorderseite bereits ergangen und bekannt war. Die auf der Rückseite zur Zahlung bestimmte Summe von 200 Talenten wird den von den Logisten ausgerechneten Betrag aus den drei zur Zahlung in Aussicht genommenen Posten darstellen, aber nur näherungsweise und nach oben abgerundet. Da nun, wie schon Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 345, richtig hervorgehoben hat, bis zur Berechnung der schuldigen Summe auf 200 Talente und bis zur Verpachtung des Zehnten immer eine kürzere oder längere Zeit vergangen sein muss, ist es nicht wahrscheinlich, dass die Rückseite die unmittelbare Fortsetzung der Vorderseite, auch nicht, dass sie ein Nachtrag dazu war, sondern dass, um mit Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 346, zu reden, ‚zwischen beiden Volksbeschlüssen ein dritter liegt, in dem statt der bestimmten Einnahmequellen eine Pauschsumme zur Tilgung der Schulden angewiesen wurde'. Da ausserdem zwischen Vorder- und Rückseite noch formale Verschiedenheiten vorhanden sind und direkte Fortsetzung des Beschlusses auf der Rückseite in Athen im 5. Jahrhundert an und für sich ungewöhnlich ist, glaube ich schon Rh. Mus. 70 (1915) 397 ff. mit Recht die Einheit beider Seiten angezweifelt zu haben.

Was die Entstehungszeiten der beiden Dekrete betrifft, so glaube ich, dass es noch andere Möglichkeiten gibt, als die bisher erwogenen[1]). Wenn die Mitteilung des Perikles

[1]) Gegen die Ansichten derjenigen, welche den Beschluss auf der Vorderseite nach Ol. 87⁴, der Zeit des Übergabeurkundenfragments der andern Götter (JG I² 310), ansetzen, lässt sich einwenden, dass die Inschrift, wie wir oben gesehen haben, allem Anschein nach von einer Neuschöpfung, nicht von einer Reorganisation des Schatzmeisteramtes redet. Aber auch der Ansatz ins Jahr Ol. 86² ist zweifelhaft, weil sich in dem für diesen Ansatz mit zugrunde gelegten Passus über die Wertgegenstände auf der Rückseite weder die Zugehörigkeit der Wertgegenstände selbst, noch der Inhalt der auf sie bezüglichen Bestimmung genau feststellen lassen. Gegen eine Verlegung in die 84. Ol. spricht aber die Bestimmung, dass nach der Schuldenzahlung etwa noch restierende Gelder für die Schiffswerft und die Mauern verwendet werden sollen; denn gerade in dieser Ol. haben die Mauerbaukommissionen selbst überschüssige Gelder gehabt, weil sie, wie die durch Identifikation der Hellenotamiensekretäre Στρόμβιχος Χολλείδης

Digitized by Google

bei Th. 2, 13 über den damaligen Stand der Finanzen Athens eine historische Tatsache und diese in den Einzelheiten genau oder auch nur annähernd genau wiedergibt, können die 3000 Talente nicht zwischen Ol. 85[4], dem Beginn des Propyläenbaus, und Ol. 87[1], dem Zeitpunkt der Rede des Perikles, auf die Burg geschafft worden sein. Denn Perikles' oder Thukydides' Worte lassen nur eine Verringerung des Schatzes der 9700 Talente auf 6000 Talente, hauptsächlich in dieser Zeit zu Kriegszwecken für Potidäa und für den Propyläenbau nebst andern Bauten, nicht eine Vermehrung wahrscheinlich erscheinen. Der Beschluss, wie die Schulden an die andern Götter gezahlt werden sollten, ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach in demselben Jahre gefasst worden, in dem diese 3000 Talente auf die Burg geschafft worden sind. Denn der Satz *ἀποδιδόναι .. ἀπὸ τῶν χρημάτων ἃ ἐς ἀπόδοσίν ἐστιν τοῖς θεοῖς ἐψηφισμένα, τά τε παρὰ τοῖς Ἑλληνοταμίαις ὄντα νῦν* wird am natürlichsten so gedeutet, dass zur Schuldentilgung die Hellenotamienkasse dienen soll, wie sie jetzt, d. h. nach der Entnahme der 3000 Talente ist, und vor der Nachfüllung durch die nächsten Tribute an den nächsten grossen Dionysien. Ebenso sind in den Ausdrücken *οἱ λογισταὶ οἱ τριάκοντα οἵπερ νῦν, παρὰ τῶν νῦν ταμιῶν καὶ τῶν ἐπιστατῶν καὶ τῶν ἱεροποιῶν τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς, οἳ νῦν διαχειρίζουσιν ... καὶ παραδεξάσθων οἱ ταμίαι οἱ λαχόντες παρὰ τῶν νῦν ἀρχόντων* am natürlichsten die Beamten zu verstehen, welche im Jahre der Hinaufschaffung der 3000 Talente bzw. der Entleerung der Hellenotamienkasse im Amte waren.

Der Beschluss ist also vor Ol. 85[4] oder nach 87[1] gefasst worden. Die 84. Ol. hat nicht viel für sich, wie wir in der Anmerkung oben gesehen haben, dagegen können die drei ersten Jahre der 85. Ol. und die Jahre unmittelbar nach 87[1] wohl in Betracht kommen. Einerseits ist, um von der letzteren Annahme auszugehen, der oben behandelte Satz aus dem Anonymus Argentinensis am wahrscheinlichsten so zu ergänzen, dass im Jahre des Euthydemos, d. i. Ol. 87[2], 5000 Talente auf die Burg geschafft worden sind, anderseits scheinen die Tributquotenlisten für Hinaufschaffungen im Jahre Ol. 85[2] und Ol. 87[2] zu sprechen.

---

und *Σοφιάδης Ἐλευσίνιος* sicher auf Ol. 84[1] und [2] datierbaren Parthenonrechnungen JG I[2] 342 und 343 zeigen, ihrerseits zum Parthenonbau Gelder beigesteuert haben.

Digitized by Google

Diese sind in verschiedener Weise aufgezeichnet worden. Der erste grosse Steinblock — JG I² 191—205 — umfasst die Jahre Ol. 81³—85¹, der zweite — JG I² 206—213 — die Jahre 85²—87¹, während die Steine aus der 88. und 89. Ol. (JG I² 214 ff.) Einzeljahre enthalten. Dass die Beträge der Jahrgänge der beiden ersten grossen Blöcke sofort am Schluss des Jahres auf die Burg geschafft wurden, ist nicht wahrscheinlich, weil die jährliche Hinaufschaffung des Tributes, wie wir oben gesehen haben, erst auf der Rückseite unserer Inschrift bestimmt wird. Sollte daher die Aufzeichnung nicht mit der Hinaufschaffung parallel gegangen sein und die scheinbare Willkür darin nicht vielleicht gerade auf der verschiedenen Art der Hinaufschaffung beruhen? Sollte nicht vielleicht die Notiz des Anonymus über die Hinaufschaffung Ol. 87² und die Endigung des zweiten Steinblocks Ol. 87¹ in einem inneren Zusammenhang stehen und somit eine Hinaufschaffung Ol. 85² und 87² anzunehmen sein?

Vielleicht setzen sich die Isokr. Fried. 126 genannten 8000 Talente sogar aus den 5000 des Anonymus und den 3000 der Inschrift zusammen, letztere wären also 85², erstere 87² hinaufgeschafft worden, unsere Inschrift müsste also in 85² gehören. Mir ist aber doch das Umgekehrte wahrscheinlicher. Ol. 84⁴/85¹ lag Athen mit Samos im Kriege. Durch diesen kam es aber nicht unmittelbar in Gefahr, obwohl die peloponnesischen Staaten bereits über eine Unterstützung der Samier, d. h. einen Einfall in Attika berieten[1]). Dagegen waren 87² die Spartaner und die übrigen Peloponnesier tatsächlich in Attika eingefallen. Eine Konzentrierung und Sicherstellung der verstreuten Gelder der andern Götter auf der Burg, eine Instandsetzung der Mauern und Schiffswerften, wozu die eventuell überschüssigen Gelder verwendet werden sollten, lag somit sehr nahe[2]). Der Anon. Argent.

[1]) Thuk. 1, 40, 5.

[2]) Vielleicht spricht die Vereinigung der Nachrichten über den Bau und die (von Thuk. 2, 24 für Ol. 87² bezeugte) Reservierung von 100 Schiffen und über den Bau der südlichen langen Mauer bei Andok. 3, 7 (= Äschin. 2, 174) auch dafür, dass Ol. 87² tatsächlich Mauerbauten oder -renovierungen stattgefunden haben oder geplant waren, so dass die Überweisung von überschüssigen Geldern dafür auf diese Tatsache zurückzuführen ist. Auf jeden Fall passt die Bestimmung besser für die Zeit nach als vor Beginn des Krieges, wie es auch in den Fragmenten der attischen Komiker in dem zu

Digitized by Google

wird also die Hinaufschaffung der 5000 Talente Ol. 85[2] mit der der 3000 Ol. 87[2] verwechselt haben.

Auch die Reste der Übergabeurkunde der Schatzmeister der andern Götter JG I[2] 310 sprechen nicht gegen Ol. 87[2]. Diese stammt aus dem Jahre 87[4], enthält bekanntlich auch die Wertgegenstände der andern Götter, offenbar, weil der ursprüngliche Beschluss durch einen andern erweitert war, und besagt in ihrem Präskript, dass die Schatzmeister die Gegenstände bereits von denen des Vorjahres erhalten hatten. Dies ist aber sehr leicht möglich, da die ersten, wie wir oben gesehen haben, bereits im Jahre 87[2] des Beschlusses erlost werden und die Gelder von den Tempelvorstehern und -verwaltern übernehmen und aufzeichnen, d. h. also bereits von diesem Jahre ab fungieren sollten. Ob sie bereits ebenfalls eine Übergabeurkunde aufgestellt haben, ist allerdings fraglich, denn der Beschluss, auch die Gegenstände zu sammeln, die Sammlung selbst und die endgültige Festsetzung des Modus der Verwaltung können sich durch Ol. 87[2] und das nächste Jahr hingezogen und die Abfassung einer ersten Übergabeurkunde bis Ol. 87[4] verzögert haben.

In welche Zeit gehört nun die Rückseite? Als der Beschluss der Vorderseite gefasst wurde, war die Kasse der Athene, da vor nicht allzu langer Zeit die 3000 Talente hineingetan waren, noch gut, vielleicht sogar sehr gut gefüllt. Dagegen macht die Rückseite den Eindruck, dass sie keinen allzu hohen Bestand mehr, ja eher nur noch einen recht geringen Bestand aufzuweisen hatte. Es sollte keine Zahlung über 10000 Drachmen und keine andere Zahlung ohne Indemnität geleistet werden, und die Tribute oder Tributüberschüsse sollten jährlich auf die Burg geschafft werden, allem Anschein nach, damit die Kasse nicht vollständig leer wurde oder der leeren Kasse rechtzeitig wieder etwas zugeführt wurde[1]). Diese war in der Tat in den ersten Kriegsjahren

unserer Stelle in Beziehung gesetzten Fragment 220 K. aus den Ol. 88[1] aufgeführten *Δαιταλῆς* des Aristophanes *εἰς τὰς τριήρεις δεῖν ἀναλοῦν ταῦτα καὶ τὰ τείχη* heisst, womit Bergk den Vers *εἰς οἷ' ἀνάλουν οἱ πρὸ τοῦ τὰ χρήματα* verbunden hat.

[1]) Die Annahme von Ed. Meyer, Forsch. z. alt. Gesch. II 113 4, dass damit ein neuer Reservefonds begründet werden sollte, halte ich nicht für richtig. Es ist, wie er selber hervorhebt, nirgends eine Spur davon vorhanden.

Digitized by Google

derartig in Anspruch genommen worden, dass sie schon nach wenigen Jahren keinen festen Bestand von irgendwelcher Bedeutung mehr aufzuweisen hatte (vgl. Kirchhoff, Abh. Berl. Akad. 1876 u. a.). In diese Zeit, ungefähr die 89. Ol., habe ich Rh. Mus. Bd. 61 (1906) 211 mit Zustimmung des Corpus die Inschriftreste I² 301 aus stilistischen Gründen gesetzt. Ich glaube jetzt mit Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 349, dass die dort durchgeführte Scheidung der gezahlten Gelder in solche, welche sie von den vorjährigen Schatzmeistern erhalten haben (*παρελάβομεν παρὰ τῶν προτέρων ταμιῶν*) und solche, welche im Laufe des Jahres eingegangen sind (*ἐπέτεια*), die jährliche Hinaufschaffung des Tributs auf die Burg voraussetzen lässt. Der Beschluss auf der Rückseite muss also um die 89. Ol. herum oder, da die der Ol. 88 ff. zuzuweisenden Tributquotenlisten JG I² 214 ff. bereits einzeln aufgezeichnet sind, also wohl auch jährliche Hinaufschaffung voraussetzen lassen, etwas vorher, also Ende 87. oder Anfang 88. Ol. gefasst worden sein[1]). Die Tatsache aber, dass an Stelle der auf der Vorderseite in Aussicht genommenen drei Geldquellen auf der Rückseite die runde Summe von 200 Talenten genannt wird, beruht meines Erachtens auf einem Beschluss, der, wie auch Beloch, Gr. Gesch. II 2² S. 346, annimmt, gefasst wurde, nachdem die Logisten die Summe der zu zahlenden Gelder berechnet hatten. Dieser wird ebenfalls Ol. 87² gefasst worden sein, da ja die in diesem Jahre amtierenden Logisten die Berechnung vornehmen sollten. Er wird aber nicht nur die Bestimmung über die 200 Talente enthalten haben, sondern auch die, dass nicht nur die Gelder, sondern auch die Wertgegenstände auf die Burg geschafft und mitaufgezeichnet und dass der ursprünglich in Aussicht genommene Erlosungsmodus der Schatzmeister, wenigstens was ihre Zahl betraf, geändert werden sollte. Vielleicht hat er auch die oben schon vorausgesetzte Bestimmung enthalten, dass

[1]) Hiermit lässt sich die von Philochoros Ol. 86⁴ oder 87¹ zugewiesene Vollendung der von Cavaignac durch Ergänzung eingefügten Propyläen wohl in Einklang bringen, da es sich anscheinend um den letzten Ausbau handelt. Auch die Identifizierung der genannten goldenen Niken mit den I² 368 genannten scheint nahe zu liegen, da diese Ol. 88³ als vollendet zu betrachten sind (vgl. Berl. philol. Wochenschrift 1925 S. 863).

Digitized by Google

der Überschuss auch für den Ausbau der Akropolis verwendet werden sollte.

Diese Annahmen bedürfen jedoch noch einer Erklärung. Die Bildung des neuen Schatzmeisterkollegiums sollte nach dem Wortlaut des Beschlusses zur Voraussetzung haben, dass die schuldigen Gelder bereits gezahlt waren. Dies war bis Ol. 88 aber nicht geschehen, wenn die 200 Talente an die Stelle der drei Posten getreten und die Rückseite der Inschrift in dieses Jahr gehört. Da aber trotzdem bereits Ol. 87[4] und ein Jahr vorher Schatzmeister existierten, so wird der Zwischenbeschluss auch darüber eine Bestimmung enthalten haben, dass die Schatzmeister ohne die Schuldenzahlung gewählt werden sollten, und ist daher auch von dieser Erwägung aus am besten in Ol. 87[2] zu setzen. Wie es mit der Aufzeichnung der Gelder, die ebenfalls die Zahlung voraussetzte, gehalten worden ist, lässt sich nicht sagen. Hat man damit bis zur Zahlung gewartet und sind Spuren davon auf den Fragmenten I[2] 310 in den Dativen der Götternamen mit einer Geldsumme vorhanden, oder hat man sich begnügt, den alten Bestand aufzuzeichnen und den Geldern die Wertgegenstände hinzugefügt? Wann und ob überhaupt die 200 Talente auf die Burg geschafft worden sind, lässt sich ebenfalls nicht mehr feststellen. Man kann auch nicht die oben als möglich bezeichneten Arbeiten an den Mauern als Argument für die erfolgte Zahlung anführen, da es nicht sicher ist, dass auch von den 200 Talenten der Überschuss zum Mauernbau verwendet werden sollte und ob man, als sich die Zahlung verzögerte, deswegen auch mit den Arbeiten an den Mauern wartete.

Dass die beiden erhaltenen Beschlüsse auf demselben Stein aufgezeichnet wurden, beruht vielleicht auf der Ähnlichkeit ihres Inhalts. In beiden handelt es sich darum, wie Gelder oder Gegenstände verwaltet werden sollten, nachdem oder wenn sie auf die Burg geschafft worden sind. Sollten nicht vielleicht die beiden andern Beschlüsse über die Hinaufschaffung der 3000 Talente und bestimmter Beträge aus den öfter erwähnten drei Geldquellen und die Schuldenabzahlung daraus und die Hinaufschaffung der 200 Talente und die Schuldenabzahlung daraus sowie die Hinaufschaffung der Wertgegenstände aus demselben Grunde ebenfalls auf demselben Stein aufgezeichnet gewesen sein?

Digitized by Google

Zum Schluss müssen wir noch die Person des Antragstellers Kallias zu identifizieren versuchen. Busolt, Philol. 50 (1893) 87 ff., und Ed. Meyer, Forsch. z. alt. Gesch. II 118, sehen darin unter Zustimmung von Swoboda, PWK, Realenzykl. s. 6. Kallias, den Sohn des Kalliades, der Ende 86⁴ mit einem Expeditionskorps nach Potidäa gesandt wurde und in der vor den Mauern der Stadt bald darauf stattfindenden Schlacht im Kampfe fiel (Thuk. 1, 61—63). Für denselben Mann halten sie den Antragsteller der Bündnisse mit Rhegion und Leontinoi (I² 51 und 52) und der Nikeinschrift auf der Rückseite (I² 25). Aber Körte hat bereits Hermes 45 (1910) 626 in dem Kallias der Nikeinschrift den Sohn des Antragstellers der Vorderseite dieser Inschrift, den er zu *Ἱππόν*]*ικος* ergänzt, gesehen. Ich bin geneigt, seine Annahme für richtig und unsern Antragsteller für denselben Kallias zu halten. Des Kalliades Sohn kann für mich natürlich nicht in Betracht kommen, weil er zur Zeit unserer Inschrift bereits tot war, wenn wir diese oben mit Recht in das Jahr Ol. 87² gesetzt haben. Man könnte allerdings einwenden, dass des Hipponikos Sohn damals noch zu jung war. Er ist aber etwa 455—450 geboren (s. PWK, Realenzykl. s. 3. Kallias) und zur Zeit des Beschlusses also sicher über 20, vielleicht schon über 25 Jahre alt gewesen. Nach dem attischen Staatsrecht war er aber bereits mit 18 Jahren berechtigt, an der Volksversammlung teilzunehmen (Brandis, Realenzykl. s. *ἐκκλησία* S. 2169 u. a.). Zur Ratsversammlung konnte er allerdings erst mit 30 Jahren erlost werden (Öhler, Realenzykl. s. *βουλή* S. 1023 nach Xen. Mem. 1, 2, 35, JG I² 10 u. Liban. Hypoth. Demosth. 22) und konnte auch als Privatmann in der Ratsversammlung keinen Antrag stellen (Öhler, ebd. S. 1029). Er hatte aber die Möglichkeit, seinen Antrag in der Volksversammlung zu stellen (Brandis, a. a. O. S. 2191) und diese konnte den Rat zu einem *προβούλευμα* mit Beibehaltung des Antragstellernamens veranlassen. Dies ist vielleicht in der Versammlung geschehen, in welcher nach dem Relativzusatz *ἃ ἐψήφιστο* zuerst beschlossen wurde, dass den Göttern die Gelder gezahlt werden sollten unter gleichzeitiger Bestimmung der drei Quellen, aus denen diese Gelder fliessen sollten (*ἀποδιδόναι δὲ ἀπὸ τῶν χρημάτων, ἃ ἐς ἀπόδοσίν ἐστιν τοῖς θεοῖς ἐψηφισμένα, τά τε παρὰ τοῖς Ἑλλησταμίαις ὄντα νῦν* usw.). Staatsrechtlich steht also der Annahme,

Digitized by Google

dass Kallias, des Hipponikos Sohn, der Antragsteller war, nichts entgegen, faktisch ist es sogar wahrscheinlich, weil beide Anträge, der für die Priesterin der Nike und der für die andern Götter innere, insbesondere Kultangelegenheiten betrafen und nicht die der Athene, sondern der andern Götter, deren sich anscheinend die Hipponikos-Kalliasfamilie annahm (s. Körte a. a. O.). Ob der Antragsteller der Bündnisse mit Rhegion und Leontinoi mit unserem Kallias identisch war, können wir hier dahingestellt sein lassen.

Allach bei München. Wilhelm Bannier.

Digitized by Google

DER WORTSINN VON *ΛΟΓΟΣ* BEI HERAKLIT

Betrachten wir zunächst das erste Fragment. Wie auffällig uns auch die Anfangsworte *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον* erscheinen mögen, so ist doch jeder Versuch, durch Voranstellung eines angeblich an der Spitze ausgefallenen Satzes oder eines andern Fragments das *τοῦ δὲ λόγου τοῦδε* verständlich zu machen[1]), angesichts der übereinstimmenden Erklärung bei Aristoteles und bei Sextus entschieden zurückzuweisen. Wenn Aristoteles sagt, *ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*, und Sextus noch deutlicher *ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Περὶ φύσεως* habe Heraklit diese Worte gebraucht[2]), so dürfen wir nicht an ihrer Erklärung deuteln und mit Susemihl[3]) und anderen zu der Ausflucht greifen, dass die beiden ihre Worte nicht so genau genommen hätten. Auch die Vermutung Zellers, dass die Schrift in ihrem Titel als ein *λόγος περὶ φύσεως* bezeichnet worden sei, woran sich dann das *τοῦ δὲ λόγου τοῦδε* bequem angeknüpft habe, scheitert an der von Wilamowitz[4]) festgestellten Tatsache, dass die Schriftwerke älterer Zeit in ihren Titeln nur den Verfassernamen, aber keine Inhaltsbezeichnung trugen, wie schon aus dem gleichlautenden Titel aller philosophischen Abhandlungen *Περὶ φύσεως*, der natürlich aus späterer Zeit

[1]) Aall, Ztschr. f. Phil. 106 (1895) S. 234; Gilbert, N. J. 23 (1909) S. 177, und Capelle, Hermes 59 (1924) S. 190, wollten einen Satz mit einer kurzen Charakteristik des Logos, etwa *λόγος πάντων κρατεῖ*, vorausschicken, Schuster (Heraklit v. Ephesos S. 14) und Bywater ein oder zwei andere Fragmente, Schuster Fr. 56 und 17, Bywater Fr. 50, an die Spitze stellen.

[2]) Diels, Vors.[4] I 72, 17. 75, 28.

[3]) Jahrb. f. klass. Phil. 107 (1873) S. 716.

[4]) Eurip., Herakles I[2] 186.

Digitized by Google

stammt, deutlich hervorgehe. Einen alten ersten Buchtitel hat uns Diogenes (VIII 83) überliefert, indem er von dem krotoniatischen Arzt Alkmaion berichtet: *ἦν δὲ Πειρίθου υἱός, ὡς αὐτὸς ἐναρχόμενος τοῦ συγγράμματός φησιν· Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ.* Demgemäss hat Diels den Titel der heraklitischen Schrift mit Recht so formuliert: *Ἡράκλειτος Βλόσωνος Ἐφέσιος τάδε λέγει.* Für den Kenner archaischer Ausdrucksweise enthalten dann die Eingangsworte *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος* nichts Auffälliges mehr. Das *δέ* an der Spitze des Satzes, das zwar nur bei Hippolytos erhalten, aber unzweifelhaft echt ist, findet eine Parallele bei Ion von Chios im Anfang des Triagmos (Vors. I[4] 286): *ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου· πάντα τρία κτλ.*[1]), wozu Diels wieder als Titel vorschlug *Ἴων Χῖος τάδε λέγει*, oder in der Schrift des Pythagoreers Philolaos, die mit den Worten begann (Vors. I[4] 309): *ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων.* Und wie durch dies *δέ* der erste Satz der Abhandlung eng an die Überschrift angeknüpft wird, so nimmt der Ausdruck *τοῦ λόγου τοῦδε* rückweisend das *τάδε λέγει* auf und bezeichnet demgemäss diese Rede hier, d. h. die vorliegende Abhandlung oder die hier verkündete Lehre[2]). Die Übersetzung des Fragments wird also lauten: ‚Heraklit aus Ephesos, der Sohn Blosons, lehrt folgendes. Der Lehre, die hier verkündet wird, stehen die Menschen immerfort verständnislos gegenüber, nicht weniger nachdem sie sie vernommen haben als bevor sie sie vernahmen. Denn obgleich alles in Übereinstimmung mit dieser Lehre verläuft, benehmen sie sich doch wie Toren,

[1]) Auch in den xenophontischen Schriften begegnet nicht selten dieses *δέ* am Anfang, das sich freilich meistens durch die absichtliche Anknüpfung an früher veröffentlichte Schriften erklärt. So wird das Werk der Hellenika vermittelst des *μετὰ δὲ ταῦτα* an das thukydideische Geschichtswerk angeknüpft, der Oikonomikos durch *ἤκουσα δέ* an die Memorabilien, die Erörterung über den Staat der Athener durch *περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας* an die Betrachtung über den Staat der Spartaner. Hingegen scheint die mit *Σωκράτους δὲ ἄξιόν μοι δοκεῖ* beginnende Apologie des Sokrates eine selbständige Schrift gewesen zu sein. Mit *ἀλλὰ* beginnen zwei Schriften, das Symposion und der Staat der Spartaner.

[2]) Vgl. Überschrift und Anfangsworte der Genealogien des Hekataios (FHG I 7): *Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται. τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι.*

Digitized by Google

wenn sie solche Worte und Werke zu erklären versuchen[1]), wie die sind, die ich erörtere, indem ich jedes Ding nach seinem eigentümlichen Wesen zerlege und dartue, wie es beschaffen ist. Die andern Menschen aber sind sich dessen, was sie im Wachen tun, ebensowenig bewusst wie ihres Tuns im Schlafen.'

Gegenüber der von Capelle ausgesprochenen Meinung, dass bei dieser Auffassung der ersten Worte das ἐόντος überflüssig, ja störend sei, ist zu bemerken, dass das Partizip einen doppelten Zweck hat. Einmal dient es zur Betonung des τοῦδε, das damit emphatisch auf die Wichtigkeit, die grundlegende Bedeutung der neuen Lehre hinweist[2]). Dann aber wird das ἐόντος auch durch das heraklitische Stilgesetz gefordert, das ein Gleichgewicht zwischen den beiden Satzteilen τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος und ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι verlangte. Das ἐόντος ist deshalb rein als Kopula und nicht in dem prägnanten Sinne als ‚wahr sein' zu betrachten.

---

[1]) Die Worte πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων lassen grammatikalisch eine doppelte Auffassung zu, je nachdem man in den Genitiven solche des Inhalts oder des äusseren Objekts sieht. Diels hat sich zur ersten Auffassung bekannt und demgemäss übersetzt: ‚so oft ich es probiere mit solchen Worten und Werken'. Aber Nestle hat in seinem gegen Loew gerichteten Aufsatz (Archiv 1912 S. 300) überzeugend nachgewiesen, dass unter den ἔπεα die Bezeichnungen der Dinge, unter den ἔργα die Vorgänge der Natur und die Handlungen der Menschen zu verstehen seien. In der Tat hat Heraklit mit der alliterierenden Verbindung ἐπέων καὶ ἔργων alle Erscheinungen des Geistes- und Naturlebens, die er seiner Deutung unterwirft, bezeichnen wollen. Denn gerade in der Zusammenschau der beiden Erkenntnisgebiete liegt der Kern seiner Lehre.

[2]) In der aristotelischen Rhetorik, wo die Anfangsworte der heraklitischen Schrift angeführt werden, bieten die schlechteren Handschriften anstatt des τοῦδ' ἐόντος die Lesart τοῦ ὄντος. Diese erkannte Loew in einem Aufsatz des Jahresberichts des Wiener Sophiengymnasiums 1908 S. 16 als richtig an und baute auf der unsicheren Grundlage die phantastische Ansicht auf, dass Heraklit überhaupt nicht der Schöpfer des Logosbegriffes sei, sondern in seiner Erörterung den Logos des Parmenides bekämpfe. Seine in späteren Schriften mehrfach verteidigte und ausgebaute Auffassung hat Nestle im Archiv XXI (1912) S. 275 ff. gründlich widerlegt; das Verhältnis zwischen Heraklit und Parmenides aber wurde endgültig festgelegt von W. Kranz mit der Erklärung (Sitzungsber. der Preuss. Ak. d. Wiss. 1916 S. 1158): ‚Heraklit zitiert und bekämpft Pythagoras, Xenophones und Hekataios, nicht Parmenides, dieser aber zitiert und bekämpft Heraklit.'

Digitized by Google

Burnet[1]) hat diese Bedeutung zu begründen versucht durch den Hinweis auf den Ausdruck *ὁ ἐὼν λόγος*, der sich bei Herodot und Aristophanes findet und die der Wahrheit entsprechende Rede bedeutet. Allein aus der Tatsache, dass *ἐὼν* in attributivischer Verbindung mit *λόγος* ‚wahr' heisst, lässt sich nicht schliessen, dass die Formen von *εἶναι* auch bei prädikativischem Gebrauch diese Bedeutung annehmen konnten und der Ausdruck *ὁ λόγος ἔστι* im Sinne von ‚die Rede ist wahr' im Griechischen zulässig und gebräuchlich war. Solange nicht dieser Gebrauch durch eine Beweisstelle einwandfrei nachgewiesen wird, haben wir kein Recht, ihn für Heraklit in Anspruch zu nehmen. Über die Beziehung des Wörtchens *ἀεὶ*, die schon zur Zeit des Aristoteles zweifelhaft erschien (Vors. I[4] 72, 19), hat kürzlich Capelle (a. a. O. S. 191) ausführlich gehandelt und zu beweisen gesucht, dass es mit *τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος* zu verbinden sei. Aber von den angeführten Gründen vermag keiner einer genaueren Prüfung standzuhalten. Wenn behauptet wird, dass bei der Verbindung *ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται* ein unerträglicher Hiatus entstehe, so braucht man nur das erste Fragment ganz zu lesen, um sich zu überzeugen, dass der Hiatus bei Heraklit, wie überhaupt in der archaischen Prosa, nicht verpönt ist. Und dass *ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται* nicht nur heraklitische Klangfarbe hat, wie Fr. 34 beweist, sondern auch viel schärfer und wuchtiger ist als das matte *οὔποτε ξυνιᾶσι*, das Capelle dafür erwarten würde, empfindet jeder, der für die Tonschwingungen der Sprache ein Ohr hat. Wer aber einen unvereinbaren Widerspruch zwischen dem *ἀεί* und dem *ἀκούσαντες τὸ πρῶτον* zu erkennen meint, der versteht das *τὸ πρῶτον* nicht, welches lediglich das Zeitverhältnis betonen soll und in der Verbindung *ἐπειδὴ πρῶτον, ὅταν πρῶτον* ganz geläufig ist. Zugleich tritt hier wieder in der Symmetrie der beiden Satzteile und der chiastischen Anordnung ihrer Glieder: *καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι — καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον* die Kunst des heraklitischen Stiles zutage. Wollen wir die Worte sinngemäss im Deutschen

[1]) Burnet, Die Anfänge der griech. Philosophie, übers. von Else Schenkl, S. 116. Vor Burnet hat schon Natorp im Rh. Mus. 38 (1883) S. 65 diese Ansicht vertreten. Auch Tannery (Pour l'histoire de la science hellène, Paris 1887, S. 193) übersetzt: *Ce verbe, qui est vrai, est toujours incompris des hommes.* Ebenso teilt Reinhardt (Parm. S. 217) diese Auffassung.

Digitized by Google

wiedergeben, so müssen wir, wie oben geschehen, den ersten Satzteil unterordnen und den zweiten zum Träger des Gedankens machen[1]). So spricht nichts gegen die Verbindung des ἀεί mit ἀξύνετοι γίνονται. Und dorthin gehört es auch von Rechts wegen, denn es enthält die allgemeine Zeitbestimmung, die durch den Zusatz καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον mit Nachdruck in die beiden Zeitabschnitte zerlegt wird, und bildet deshalb gewissermassen die Klammer, welche die beiden Satzhälften zusammenhält und dem ganzen Satz das feste Gefüge verleiht.

Das Wort λόγος ist nach dem Vorgang von Max Wundt[2]) und Heinrich Gomperz[3]) durch den Ausdruck Lehre wiedergegeben worden, der in seiner zwiefachen Bedeutung als Lehrvortrag und Lehrinhalt dem schon von Zeller hervorgehobenen Doppelsinn[4]) des λόγος an dieser Stelle sich passend anschmiegt. Heraklit dachte bei der Wahl des Wortes natürlich zunächst an die Rede, d. h. an den Vortrag, die Darstellung, wie Ion von Chios, wenn er seine Schrift mit den Worten einleitete: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου, oder Diogenes von Apollonia mit den Worten: λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι, aber unwillkürlich schob sich ihm die Vorstellung von dem Inhalt der Darstellung, von dem darin ausgedrückten Grundgedanken unter. Der Kern der neuen Lehre aber ist der Gedanke des Weltgesetzes, der unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit des Weltlaufes. Und dies ist die Bedeutung, welche das Wort im zweiten Satz hat, worin gesagt wird, dass alles gemäss dieser Lehre, d. h. gemäss dem in ihr verkündeten Gesetz verlaufe. Es ist für uns nicht leicht, sich in eine Denkweise zu versetzen, bei der die Vorstellungen des Wortes und dessen, was es bedeutet, völlig ineinander fliessen. Aber die Vermengung von Wort und Wortinhalt, von Namen und Sache ist eine charakteristische Eigentümlichkeit der archaistischen Vorstellungsstufe und durch viele

[1]) So hat den Satz (abgesehen von der Beziehung des ἀεί) schon Burnet verstanden, wenn er (Early Greek Phil. p. 148) übersetzte: *Though this Word is true evermore, yet man are as unable to understand it when they hear it for the first time as before they have heard it at all.*

[2]) Archiv XX (1907) S. 451.

[3]) Wiener Studien 43 (1923) S. 125 Anm.

[4]) Vgl. auch Kranz im Wortindex S. 354, 41 und 358, 5.

Digitized by Google

Beispiele zu belegen[1]). Denn dem primitiven Geiste fehlte noch die Fähigkeit, Subjektives und Objektives, Gedachtes und Gegenständliches scharf zu trennen. Vorstellung und Wirklichkeit waren ihm identisch. Gedanke, Wort und Sache flossen in eins zusammen und wurden mit demselben Ausdruck bezeichnet. Für diese Auffassungsweise liefert gerade das Wort λόγος das treffendste Beispiel. Es bedeutet ursprünglich das Reden und das Geredete, die Erzählung, so bei Homer, wo es nur zweimal (*O* 393 und *α* 56) vorkommt, und den von ihm abhängigen Dichtern. Da aber in altertümlicher Weise das Denken als ein Selbstgespräch des Geistes aufgefasst wurde[2]) (Hom. *Λ* 304 und öfters), so verstand man unter λόγος nicht nur die ausgesprochene sondern auch die gedachte Rede und bezeichnete damit das Denken, sowohl den Denkvorgang wie den Gedanken. Hier setzte Heraklit ein und gab dem Wort eine weltweite Tiefe. Da er seinen Blick in gleicher Weise auf den Kosmos und auf sein Inneres richtete (Fr. 101. 116) und gewohnt war, nach einem treffenden Ausdrucke Burnets, den Menschen durch die Welt und die Welt durch den Menschen zu erklären, so erkannte er in den Denkvorgängen und dem Weltlauf eine wunderbare Übereinstimmung. Hier wie dort eine unablässige Veränderung, ein ewiges Werden, ein rastloses Kommen und Gehen wechselnder Gestalten. Aber hier wie dort etwas Bleibendes, Beharrliches, eine unverbrüchliche Gesetzmässigkeit. Dem sich in der Verknüpfung von Grund und Folge bewegenden Denkprozess entspricht der in Form von Ursache und Wirkung fortschreitende Werdeprozess im Weltgeschehen. Darum gebrauchte Heraklit denselben Ausdruck für das logische Denken wie für das kosmische Gesetz und nannte beides den λόγος oder genauer den ξυνὸς λόγος

[1]) Vgl. B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Philol. Unters. 29 (1924) S. 50.

[2]) Noch Platon betrachtet das Denken als eine Zwiesprache der Seele mit sich selbst: Soph. 263 E; Theät. 189 E. So erklärt sich auch die Überzeugung Heraklits, dass die Bezeichnung eines Dinges sich mit seinem Wesen decke und geeignet sei, darüber Aufschluss zu geben. Die Behauptung des Kratylos (Plat. Krat. 428 E), dass die richtige Benennung die Beschaffenheit eines Dinges anzeige, entspricht sicherlich der Auffassung Heraklits. Diese Ansicht haben mit Recht Diels und Nestle gegen Zellers Skepsis geltend gemacht (vgl. Zeller I^6 910 Anm. 2).

Digitized by Google

oder das ξυνόν[1]). Demgemäss lassen sich bei Heraklit für die Bedeutung des λόγος zwei Reihen feststellen, einmal die Rede, die Erörterung, Lehre, Theorie, Beweisführung, Gedankenäusserung, endlich auch Ruf im Sinne des lateinischen *rumor*[2]), und dann der Denkprozess, das Denkgesetz, Weltgesetz, das gesetzmässige Verhältnis, das Mass, die Grenze, die Reichweite.

Sehen wir uns daraufhin die Fragmente an. In dem ersten kommen, wie schon gesagt, beide Grundbedeutungen vor. Die ältere finden wir ferner Fr. 108: ‚So vieler Menschen Lehren ich auch vernommen habe, keiner gelangt zu der Erkenntnis, dass die Weisheit von allem abgesondert ist.' Ebenso Fr. 87: ‚Ein Dummkopf pflegt bei jeder Gedankenäusserung verblüfft dazustehen.' Auch in Fr. 50 liegt diese Bedeutung zugrunde. Der Logos wird hier, wie häufig bei Platon, als persönliches Wesen aufgefasst und zu dem Sprecher in Gegensatz gestellt: ‚Es ist weise, nicht auf mich, sondern auf den Wahrheitsbeweis (die Stimme der Wahrheit) zu hören und dann einzugestehen, dass alles eins ist.' Endlich in Fr. 39 nach Diels: ‚Bias, dessen Ruf grösser ist als der aller anderen.' An den übrigen Stellen tritt die zweite Grundbedeutung deutlich zutage. So schon im zweiten Fragment, das nach Sextus vom ersten nur durch wenige Worte getrennt war, wo unter dem ξυνὸς λόγος und dem ξυνόν auch das allgemeingültige Gesetz verstanden werden kann, dem ebenso das Weltgeschehen wie das menschliche Reden und Denken unterliegt, gegen das sich aber häufig der Einzelne auflehnt. Derselbe Gedanke von dem Widerspruch zwischen allgemeinem Gesetz und dem Verhalten der Menschen kehrt in Fr. 72 wieder, wo es heisst: ‚Mit dem Weltgesetz, dem beständigen Begleiter ihres Lebens, setzen sie sich in Widerspruch, und die Vorgänge, die ihnen täglich vor Augen treten, erscheinen

[1]) Ernst Hoffmann hat in seiner Schrift ‚Die Sprache und die archaische Logik' S. 1 f. die Parallele zwischen Rede und Weltgesetz von einem andern Gesichtspunkte behandelt und in geistvoller Weise dargestellt. In der Tat lassen sich noch mancherlei tiefe Beziehungen zwischen dem Logos des menschlichen Geistes und dem heraklitischen Gesetz des Werdens aufweisen, und die Betrachtungen Hoffmanns sind wohlgeeignet, neue Perspektiven zu eröffnen. Aber ein näheres Eingehen auf die Frage würde uns zu weit von unserm Ziel abführen.

[2]) Vgl. Pind. Nem. 4, 71; Herod. 9, 78.

Digitized by Google

ihnen fremd.' Der Begriff des Gesetzes oder feststehenden Verhältnisses liegt auch in Fr. 31 vor: ‚(Die Erde) verwandelt sich in fliessendes Meer und dies erhält seinen Umfang nach demselben gesetzmässigen Verhältnis, das bestand, bevor es (das Meer) zu Erde wurde'[1]). Es bleiben noch zwei Sätze, in denen uns der *λόγος* begegnet, beide Male in Beziehung auf die Seele, Fr. 45 *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει (ψυχή)* und Fr. 115 *ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων*. Beide Sätze haben Zweifel an ihrer Echtheit erregt und sind auch von Bywater in die Fragmentsammlung nicht aufgenommen worden. Burnet hat nur den zweiten zurückgewiesen, weil er nicht unter Heraklits Namen überliefert ist. Die Frage ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Nur soviel lässt sich mit Bestimmtheit sagen: Sind die Sätze nicht heraklitisch, so stammen sie jedenfalls von einem Kommentator aus der Zahl der Herakliteer und sind deshalb immerhin unserer Beachtung wert. Im ersten Satz übersetzt Diels *λόγος* mit ‚Grund', Burnet klarer mit ‚Mass' (*measure*). Dann lautet das Fragment: ‚Der Seele Grenzen wirst du nicht erreichen, welchen Weg du auch einschlägst, bis in solche Tiefe geht ihr Mass.' Und dementsprechend Fr. 115: ‚Der Seele ist ein Mass eigen, das sich selbst mehrt.' Man könnte zweifeln, ob hier die menschliche Seele oder das Urfeuer gemeint ist, das ja von Heraklit auch mit dem Ausdruck *ψυχή* bezeichnet wird[2]). Aber da in dem heraklitischen Abschnitt der hippokrateischen Schrift De victu (Diels 12 C 1, 6. 7) ausdrücklich gesagt wird *ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὔξεται*, so hat Diels mit Recht hier die menschliche Seele verstanden, die nach dem Gesetz des Werdens unaufhörlich sich selbst erneuert, indem sie immer neue Seelenteilchen aus dem Element des Feuers in sich aufnimmt. Das Wort *λόγος* wird also von Heraklit nur in dem doppelten Sinne von Rede und von Gesetzmässigkeit mit den beiderseitigen Abschattungen gebraucht, und es ist bezeichnend, dass auch Epicharm, der von Heraklit stark beeinflusst ist und einzelne Sprüche bis zum Wortlaut entlehnt, das Wort nur in diesen beiden Bedeutungen anwendet

[1]) Heraklit spricht hier von der *ἄνω ὁδός* und erklärt, dass bei der Umwandlung der Erde in Wasser dieses nach feststehendem Gesetz denselben Umfang erhält, den es hatte, bevor es auf der *κάτω ὁδός* sich in Erde verwandelte.

[2]) Fr. 36. Vgl. Arist. De an. I 2. 405 a 25.

Digitized by Google

(Fr. 39 und 2, 12), dagegen zur Bezeichnung der Vernunft das Wort γνώμη gebraucht (Fr. 4, 2). Nun hat schon Anathon Aall[1]) darauf hingewiesen, dass Heraklit zwischen γνώμη und λόγος einen Unterschied macht. Aall meinte, dass γνώμη den Begriff der absoluten Intelligenz mehr nach seinem substantiellen Inhalt, λόγος mehr seinem formalen Wesen nach wiedergebe und dass für den Logos sich kein Zug nachweisen lasse, der dem Begriff ein Element von Ursächlichkeit verleihe. Tatsächlich lesen wir zwar von der γνώμη, dass sie alles und jedes zu lenken[2]) weiss (Fr. 41), von dem Κεραυνός[3]), dass er das Schiff der Welt steuerte (Fr. 64), von dem allein Weisen, dass er des Zeus Namen tragen und doch wieder nicht tragen will (Fr. 32), von dem Gott, dass er alle Gegensätze in sich vereinigt (Fr. 67), von der Dike, dass sie keine Überschreitung der Masse duldet (Fr. 94), von dem einen göttlichen Nomos, dem Urquell aller menschlichen Gesetze, dass er über alles herrscht und seine Macht keine Grenzen hat (Fr. 114). Aber nirgends findet sich in den von stoischen Zusätzen gereinigten Fragmenten eine Stelle, wo dem Logos eine Aktivität beigelegt werde, wo er als Weltvernunft, überhaupt als Vernunft d. h. als Denkvermögen zu verstehen wäre[4]).

[1]) Zeitschr. f. Philos. 106 (1895) S. 241 f.

[2]) Der Ausdruck κυβερνᾶν stammt von Anaximander (15) und wird nach Heraklit wiederholt gebraucht (vgl. Kranz' Wortindex).

[3]) Damit ist wohl nicht der Blitz, sondern Ζεὺς Κεραυνός gemeint, bei den Römern Iuppiter Fulgur (vgl. Roscher, Myth. Lex. II 1 S. 1118. 656).

[4]) Nachdem schon Max Wundt (a. a. O.) und Reinhardt (Parm. S. 219) die Bedeutung des heraklitischen Logos im Sinne von Weltvernunft geleugnet hatten, versuchte Heinrich Gomperz (a. a. O.) nachzuweisen, dass λόγος im 5. Jahrh. niemals Vernunft bedeutete. Der Nachweis ist im allgemeinen gelungen, doch ist für λόγος die Bedeutung von Denkrecht, Denkprozess nicht hinreichend beachtet und deswegen manche Stelle nicht richtig aufgefasst worden. So gleich Parmenides 1, 36 κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον κτλ. wird übersetzt ‚nach Gründen entscheide den Wettstreit; denn dann siegt der Beweis, den ich dich gelehrt' mit der Erklärung, dass hier λόγος nicht im Gegensatz zu ὄμμα, ἀκουή, γλῶσσα, sondern zu ἔθος stehe. Aber diese Auffassung ist unhaltbar. Denn λόγος bezeichnet hier das einzig wahre Mittel der Wahrheitserkenntnis und wird als solches den Organen der Wahrnehmung und Mitteilung gegenübergestellt. Also muss die Übersetzung lauten: ‚mit dem Denken entscheide die vielumstrittene Frage'. Dieselbe Bedeutung hat λόγος Anaxagoras Fr. 7 (die Menge der sich ausscheidenden Stoffe können wir weder durch denkende

Digitized by Google

Und doch würden, wenn eine solche Stelle bei Heraklit vorgekommen wäre, die Stoiker gewiss nicht unterlassen haben, sie zur Bekräftigung ihrer eigenen Weltansicht anzuführen. Hier scheint ein Schluss ex silentio durchaus gerechtfertigt. Jedoch sind die Stoiker nicht als die Schöpfer des Gedankens vom *θεῖος λόγος* anzusehen, sondern sie haben ihn, wie es scheint, von den Herakliteern übernommen. Unsere Kenntnis der seinerzeit weitverbreiteten und sehr rührigen Schule Heraklits beschränkt sich auf die kurzen Nachrichten bei Platon und Aristoteles und die Spuren heraklitischer Gedanken in hippokrateischen Schriften. Hier hören wir allerdings nichts vom göttlichen Logos. Aber aus der dem Epicharm untergeschobenen Politeia des Flötenspielers Chrysogonos, eines Zeitgenossen des Alkibiades, sind uns einige Verse erhalten, die dichterisch höchst minderwertig, aber inhaltlich für uns von grosser Wichtigkeit sind, weil sie die schöpferische Kraft des *θεῖος λόγος* preisen (Vors. 13 B 57). Die Überlieferung ist erbärmlich schlecht, doch lässt sich nach der vorzüglichen Emendation von Diels der Sinn der Worte noch klar erkennen. Es heisst da, die Vernunft (*ὁ λόγος*) lenke die Menschen in rechter Weise und behüte sie. Es gebe aber auch eine göttliche Vernunft, von der die menschliche stamme. Und die menschliche vermöge zwar für den Lebensunterhalt zu sorgen, aber in allen Künsten wirke die göttliche Vernunft mit, und zwar lehre sie die Menschen, was sie zu ihrem Heil tun müssten. Denn kein Mensch habe irgend eine Kunst erfunden, sondern nur der Gott. Das Bild des *θεῖος λόγος*, das dem Dichter hier vorschwebt, entspricht schon der Vorstellung, die sich die Stoiker von der göttlichen Vernunft machten. Sie ist mit der menschlichen eng verwandt, nimmt sich deshalb der notleidenden Menschen freundlich an und hebt sie auf eine höhere

---

Überlegung noch durch Beobachtung der Wirklichkeit feststellen) und Demokr. Fr. 53 (Viele, die nicht vernünftig denken gelernt haben, leben doch vernünftig). Gomperz übersetzte: ‚Wir kennen weder einen Ausdruck, um die Menge zu bezeichnen, noch ein Verfahren, sie darzustellen' und ‚Viele, die einen Grundsatz nicht gelernt haben, leben doch nach ihm'. Die Bedeutung von Vernunft, Geist finden wir wohl zuerst bei Demokrit Fr. 146 (nach Diels: der Geist, der sich gewöhnt, aus sich selbst die Freuden zu schöpfen) und bei Chrysogonos (Epicharm Fr. 57).

Digitized by Google

Kulturstufe. Man erkennt leicht, dass diese Gottesvorstellung nichts gemein hat mit des Anaxagoras Nus, der nur den Anstoss zur Weltbildung gibt und dann die Welt sich selbst überlässt[1]), vielmehr sich ganz in den Bahnen heraklitischer Weltanschauung bewegt, nach der das Göttliche und Menschliche in enger Beziehung steht. Hinzugekommen aber ist in den Worten des Dichters die Vorstellung von dem göttlichen Ursprung der menschlichen Kultur, eine Vorstellung, die in jener Zeit weit verbreitet war[2]). Nachdem im 20. homerischen Hymnus Hermes und Athene als Kulturschöpfer gefeiert waren, wetteiferten im 5. und 4. Jahrhundert Dichter und Philosophen, die Erhebung der Menschen aus dem Urzustande als göttliches Gnadengeschenk zu preisen[3]). Aischylos und Euripides, Protagoras und Platon nennen bald den einen, bald den andern Gott als Lehrer und Wohltäter der Menschheit, wobei allerdings zwischen religiöser Überzeugung und mythologischer Verbrämung nicht immer scharf zu scheiden ist. Daneben lief eine andere Anschauung, welche rationalistisch den Menschen ganz auf eigene Füsse stellte und die Kulturgüter als die Frucht seiner Erfindungskraft ansah. Der Bahnbrecher war hier Xenophanes (Fr. 18), in seine Fusstapfen trat Demokrit[4]), dessen Gedanken von Epikur und

[1]) Religiöse Denkmotive lagen überhaupt dem Anaxagoras fern. Dagegen finden wir ein ausgeprägtes Gottesbewusstsein bei Diogenes von Apollonia, jenem Eklektiker, der nicht nur an Leukipp und Anaxagoras sich angelehnt, sondern auch von Heraklit einige Grundgedanken übernommen hat (vgl. Fr. 2 und 3 mit Her. Fr. 30, Fr. 50 mit Her. Fr. 41 und 114). Das hat schon Natorp, Rh. Mus. 41 (1886) S. 351, betont, aber Howald, N. J. 41 (1898) S. 81 ff., übersehen. Und es ist bemerkenswert, dass er zur Bezeichnung der göttlichen und menschlichen Geisteskraft ebenso wenig wie Heraklit den Ausdruck λόγος gebraucht, sondern stets νόησις sagt.

[2]) Vgl. G. Billeter, Griechische Anschauungen über die Ursprünge der Kultur. Beilage zum Progr. der Kantonsschule in Zürich 1901.

[3]) Norden, Jahrb. für Philol. Suppl. 19 (1893) S. 411 ff. Agnostos Theos S. 368 ff.

[4]) Reinhardt, Hermes 47 (1912) S. 492 ff., hat das Verdienst, Demokrits Gedanken über die Kulturentwicklung der Menschheit aus Diodor I 7 ff. erschlossen zu haben (Vors. II[4] Nachtr. XI). Entgangen ist ihm Demokrits Abhängigkeit von Protagoras, worauf auch die weitgehende Übereinstimmung Demokrits mit Platons ‚Protagoras' beruht. Im Staat und in den Gesetzen scheint Platon ausser Protagoras auch Demokrit berücksichtigt zu haben. Noch sei bemerkt, dass die rationalistische Kulturauffassung Demokrits sich schon im ersten

Digitized by Google

seinen Nachfolgern fortgepflanzt und ausgebaut wurden. Eine vermittelnde Stellung scheint der Herakliteer eingenommen zu haben, bei dem Chrysogonos die Ansicht fand, dass die menschliche Vernunft zwar zur Beschaffung der notwendigen Lebensbedingungen hinreiche, aber alle Künste und Fertigkeiten der göttlichen Macht zu verdanken seien. Da aber die menschliche Vernunft nichts anderes als ein Ausfluss der göttlichen ist, so hat schliesslich alle Kultur ihre Quelle in der Fürsorge der Gottheit. Die Stoiker haben sowohl den θεῖος λόγος wie den Gedanken der engen Verwandtschaft zwischen der menschlichen und göttlichen Vernunft übernommen, die Kulturphilosophie wurde lange vernachlässigt, bis Poseidonios[1]) sie in eigenartiger Weise fortbildete.

Berlin. Adolf Busse.

Stasimon der sophokleischen Antigone findet. Sophokles hat die mit seiner religiösen Geistesrichtung nicht im Einklang stehende Betrachtungsweise wahrscheinlich von seinem Freunde Archelaos übernommen. Genaueres bei Graf Uxkull-Gyllenband, Griechische Kultur-Entstehungsfragen S. 11.

[1]) Vgl. Reinhardt, Poseidonios S. 392 ff.

Digitized by Google

PLOTIN-HANDSCHRIFTEN

1. Codex Darmstadiensis (D).

Die Handschriften, in denen uns der Text des Plotin ganz oder zum Teil überliefert ist, sind in ihrer Gesamtheit noch nicht verglichen worden. Zweimal sind Kollationen des grösseren Teiles von ihnen vorgenommen. Fr. Creuzer hat für seine Sonderausgabe von I 6[1]) sowie für seine Gesamtausgabe des Plotin[2]) 20 Handschriften teils selbst verglichen, teils Kollationen für sich anfertigen lassen. Dann hat H. Müller von neuem die Handschriften für seine Plotinausgabe[3]) herangezogen[4]). Dagegen beruhen Kirchhoffs Untersuchungen über das Verhältnis der Handschriften zueinander[5]) auf dem Apparat der Creuzerschen Ausgabe. Über Creuzers Kollationen fällt Müller mit Recht das Urteil der Unzuverlässigkeit[6]). Aber auch seine eigene Arbeit an den Handschriften genügt nicht den berechtigten Anforderungen philologischer Kritik: er hat nur 3 Handschriften ganz verglichen, den Mediceus plut. 87 no. 3 (A), den Marcianus D no. 209 und den Darmstadiensis (D). Medic. plut. 85 no. 15 (B) hat er zum grösseren Teil kollationiert, die anderen zum Teil. Dabei sind auch ihm mehr oder weniger grobe Fehler unterlaufen[7]). Da aber angesichts der

[1]) Plotini liber de pulcritudine ed. F. Creuzer, Heidelbergae 1814.

[2]) Vol. I—III, Oxonii 1835.

[3]) Vol. I—II, Berolini 1878 u. 1880.

[4]) Hermes XIV (1879) 93 ff.

[5]) Plotini de virtutibus et adversus gnosticos libellos specimen editionis novae opp. Plot. ed. A. Kirchhoff. Berolini 1847.

[6]) Philologus 37 (1877) 551; 38 (1879) 334; vol. I d. Ausg. S. III.

[7]) Im folgenden sei nur auf zwei Fehler hingewiesen:

Erstens: Die grosse Lücke in unseren Handschriften zwischen IV 7, 8 (S. 113, 1 M.) *ἀνδρεία τε* bis IV 7, 13 (S. 118, 22) *τοῦ ὄντος* ist im Marcianus 240 nicht, wie Müller Philol. 38 (1879) 328 und Herm. 14 (1879) 115 behauptet, vollständig ausgefüllt, sondern nur bis IV 7, 12 (S. 117, 3) *ἁρμονία*. Ich verdanke diese Kenntnis der freundlichen Mitteilung des Herrn Ferrari, Direktor der Bibliotheca Marciana in

Digitized by Google

Schwierigkeiten, die das Verständnis Plotins bietet, nur ein kritisch gesicherter Text die nötige Grundlage der Interpretation bietet, muss zunächst diese Aufgabe in Angriff genommen werden. Im folgenden werden die Ergebnisse einer Neuvergleichung von D vorgelegt.

Die in der Darmstädter Landesbibliothek befindliche Plotinhandschrift, die ich dank des freundlichen Entgegenkommens der Verwaltung in Bonn benutzen konnte, trägt die Nummer 1641. Sie besteht aus 376 (nicht 387!) 22,5×33,2 cm grossen Papierblättern in Lagen zu 8. Nur Lage 20 und 48 enthalten 4 Blätter. Sämtliche Lagen sind in der rechten unteren Ecke des ersten Blattes numeriert. Ausserdem sind auf der letzten Seite jeder Lage 1—2 Worte der folgenden Seite in vertikaler Richtung geschrieben. Die Blätter sind mit Bleistiftzahlen in der rechten oberen Ecke der Vorderseite numeriert. Vor dem Binden ist das Format der Blätter grösser gewesen. Eine schon damals vorhandene Blattzählung in der rechten oberen Ecke der Blätter in Tinte, anscheinend von der Hand des Schreibers, ist durch Beschneiden verloren gegangen. Reste finden sich auf f. 204, 205, 206, 207 u. ö. Der Schriftspiegel misst 22×12,3 cm und umfasst mit Ausnahme einiger Blätter, auf denen der Schluss einer Abhandlung mit dem Ende der Seite zusammenfällt, immer genau 30 Zeilen. Schöne, deutliche Hand des XV.—XVI. Jahrhunderts. Die Abhandlungen sind im allgemeinen ohne Absatz geschrieben, doch wird öfters, besonders gegen Ende, Kapitelschluss durch :-und einen Zwischenraum bezeichnet, z. B. nach IV 8, 6; IV 8, 7; IV 8, 8; V 5, 2; V 5, 6 usw.

Der Schreiber von D hat zweierlei Papier benutzt, wie aus den Wasserzeichen hervorgeht. F. 3—94, f. 132 und f. 158 bis zum Ende begegnen wir als Wasserzeichen einem menschlichen Kopfe in einem Kreise von dem Typus, den

Venedig. Ein gelehrter Schreiber hat die fehlende Partie bis hierhin aus Euseb. praep. ev. XV 22 ergänzt, vgl. das von Müller, Herm. 14 (1879) 115 f. abgedruckte Scholion.

Zweitens: Der Cod. Riccardianus 4. chart. no. 76 (Müller a. a. O. S. 101) hat mit der Plotinüberlieferung nichts zu tun. Er enthält Euseb. praep. ev. XV 4—5, 7—12, und die von Müller angeführten Schlussworte sind nicht die des Plotinexzerpts XV 10, sondern die des aus Porphyrios stammenden Abschnittes XV 11, vgl Vitelli, Studi ital. di filol. class. II (1894) 524. Im übrigen ist die Handschrift wertlos, wie Kollationen, die ich Herrn Prof. Pasquali verdanke, beweisen.

Digitized by Google

Briquet, Les filigranes (Leipzig 1923) IV nr. 15654—15658 wiedergibt; am nächsten steht nr. 15654. Der Typus kommt nur in Italien vor[1]) und ist aus den Jahren 1409—1553 belegt. F. 97—156 dagegen dient als Wasserzeichen ein Anker in einem Kreis, über dem sich ein Stern erhebt: Typus Briquet I nr. 477—532, am ähnlichsten 517. Auch dieser Typus ist italienisch und weist auf Venedig als Entstehungsort[2]). Er ist belegt für die Jahre 1439—1590. Da wir nun, um die zeitlichen Grenzen der Benutzung eines Papiers von grossem Format festzustellen, von den äussersten belegten Daten um rund 30 Jahre nach oben und unten gehen müssen[3]), ergeben sich als die Grenzen, innerhalb deren das Papier mit Kopf im Kreis benutzt ist, die Jahre 1379 und 1583, als die Grenzen für das Papier mit Anker im Kreis mit Stern die Jahre 1469 und 1620. Aus den Wasserzeichen des Papiers ergibt sich also, dass D zwischen 1469 und 1583 geschrieben ist, und zwar in Italien. Und da er aus A abgeschrieben ist[4]), so dürfen wir annehmen, dass er in Florenz angefertigt wurde.

Aber die Entstehungszeit unserer Handschrift lässt sich noch enger umgrenzen. Es findet sich nämlich auch in dem Vorsatzpapier des Einbandes ein Wasserzeichen, ein Krug mit Krone darauf; dieses gleicht Briquet IV nr. 12643 fast völlig; es handelt sich also um die von Briquet zu dieser Nummer notierte Variante. Zeit des Vorkommens: 1509—1516, also mutmassliche Zeit der Benutzung des Papiers 1479—1546. Nun stammt dieses Papier aus der Normandie[5]) und ist in Nordfrankreich und Belgien benutzt. Unsere Handschrift hat also nicht am Orte ihrer Entstehung ihren jetzigen Einband erhalten, sondern ist von Florenz nach Nordfrankreich oder Belgien gebracht und dort gebunden worden. Wenn wir die Zeit dieses Transportes in Rechnung stellen, so ergeben sich als zeitliche Grenzen für die Anfertigung von D allein aus den verwendeten Papieren die Jahre 1470 und 1545.

Über die Schicksale unseres Codex in den nächsten Jahrhunderten sind wir im Unklaren. Wohl findet sich auf der Innenseite des vorderen Deckels als Eigentumsbezeichnung:

[1]) Briquet IV 780.
[2]) Briquet I 40.
[3]) Über die Methode dieser Berechnung vgl. Briquet I S. XVIII ff.
[4]) Müller, Hermes XIV 108 f. Vgl. unten S. 220.
[5]) Briquet IV 626.

Digitized by Google

Ex libris Domini mei Arnoldi R..... A. C. 1600[1]). Da aber der Zuname bis auf Spuren des R und die 6 in 1600 ausradiert sind, lässt sich hieraus nichts Genaueres entnehmen. Doch dürfen wir annehmen, dass die Handschrift in Nordfrankreich oder Belgien geblieben ist, denn um 1800 befindet sie sich im Kabinet des bekannten Kölner Sammlers Baron Hüpsch[2]). Da er seine Sammlungen nicht immer auf offenen Wegen zusammenbrachte, wird es wohl ewig ein Geheimnis bleiben, von wo er die Plotinhandschrift erwarb[3]). Auf ihn wird aus demselben Grunde auch die Tilgung des Eigentumsvermerkes zurückgehen[4]). Da aber Hüpsch den grössten Teil seiner Handschriften aus Klöstern und Bibliotheken des Rheinlandes, Belgiens und Nordfrankreichs zusammentrug, scheint es, dass unser Codex in der Gegend, wo er gebunden wurde, 3 Jahrhunderte lang geblieben ist. Mit dem Gros der Sammlungen Hüpschs ging auch unsere ‚Handschrift durch Vermächtnis des Besitzers 1806 in die Hofbibliothek in Darmstadt über[5]).

D enthält die vita Plotini von Porphyrios und die gesamten Enneaden; f. 1 r beginnt die Vita mit der Überschrift in roter Tinte: *Πορφυρίου περὶ Πλωτίνου βίου, καὶ τῆς τάξεως*

[1]) Müller las 1500. Doch lassen die mit der Lupe deutlich zu erkennenden Spuren nur 1600 zu. Auch spricht das Datum des Vorsatzpapiers, auf dem die Notiz steht, für diese Lesung.

[2]) Creuzer Bd. I S. XLII s. Ausg.: Fuit olim Coloniensis. Anm. c: in bibliotheca L. Bar. a Huebsch, ubi inspexi. Wann der betreffende Aufenthalt Creuzers in Köln stattfand, habe ich nicht feststellen können. In seiner Selbstbiographie Deutsche Schriften V 1 (1818) spricht er nur von einem Besuch Kölns anlässlich seiner Berufung nach Leyden im Jahre 1809, vgl. S. 48. 209. Damals waren aber die Sammlungen Hüpschs schon in Darmstadt.

[3]) Wie mir auf Anfrage die Landesbibliothek in Darmstadt mitteilte, finden sich in Hüpschs Nachlass keine Andeutungen über die Herkunft der Handschrift. Das von Köster nach Hüpschs Tode angefertigte Verzeichnis der Bibliothek (Ad. Schmidt, Baron Hüpsch und sein Kabinet, Darmstadt 1906, S. 162) enthält nichts darüber. Ein genaues Verzeichnis der Sammlungen wurde nie angefertigt. Der kurze Überblick von de Brion, Relation du fameux Cabinet et de la Bibliothèque rassemblés et consacrés à l'usage public par Mr. le Baron de Hupsch (1792) spricht überhaupt nicht von griechischen Handschriften, doch wird ihr Vorhandensein in der Gothaischen Gelehrten-Zeitung vom 6. I. 1787 erwähnt (zitiert von L. Ennen, Zeitbilder aus der neueren Geschichte der Stadt Köln [1857] 346).

[4]) Schmidt a. a. O. 65.

[5]) Schmidt a. a. O. 119 ff.

Digitized by Google

τῶν βιβλίων αὐτοῦ:~ Diese Worte sowie die rote Initiale *Π* sind von anderer Hand auf einem Papierstreifen geschrieben, der über die alte Überschrift und Initiale geklebt ist. Letztere schimmert noch durch. Die vita schliesst f. 16r mit der Subskription, die die Überschrift wiederholt, wonach in roter Tinte *τέλος*:~ folgt. Aus dem Text der vita verdient ein Umstand hervorgehoben zu werden. Bei der zweiten Aufzählung der Schriften Plotins in der Anordnung nach Enneaden cp. 24 ff. fügt D, wie es Creuzer und Müller im Apparat auch für die übrigen Handschriften bezeugen, jedesmal den Anfang des betr. Buches mit den Worten *οὗ ἡ ἀρχὴ* ... hinzu, genau so, wie es bei der chronologischen Aufzählung cp. 4 ff. in allen Handschriften geschieht. In cp. 24 ff. sind diese Anfänge in die Ausgaben bisher nicht aufgenommen worden. Aber wir haben keinen Grund, sie aus dem Text auszuschliessen. Nicht nur die Übereinstimmung aller Handschriften spricht dagegen. Porphyrios hat bekanntlich in der Enneadenanordnung einige Überschriften gegenüber den früheren geändert. So führt z. B. I 1 in der chronologischen Anordnung den Titel *τί τὸ ζῶον*; — so ist gegen die Herausgeber mit allen Handschriften ausser dem konjekturenreichen Marc. 240 zu lesen — in der Enneadenanordnung dagegen *τί τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος*; II 9 heisst zuerst *πρὸς τοὺς γνωστικούς*, nachher *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*, IV 1 zuerst *πῶς ἡ ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέση εἶναι λέγεται*, nachher *περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον* (s. u.) u. a. m. Um bei wechselndem Titel die Identität der betr. Bücher zu kennzeichnen, musste also Porphyrios auch an der zweiten Stelle die Anfänge hinzusetzen. Wir werden sie also auch in cp. 24 ff. in den Text aufzunehmen haben. Merkwürdig ist nun der Anfang der 4. Enneade in D. Er lautet: *περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον. οὗ ἡ ἀρχή· τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν τίς ποτέ ἐστι. περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον, οὗ ἡ ἀρχή· ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ*, d. h. hier wird IV 2 als IV 1, IV 1 als IV 2 gezählt. Ob hier nur ein Versehen von D vorliegt, oder ob sich hier ein Weg zur Erklärung der von Müller, Herm. XIV 107 geschilderten Verwirrung am Schlusse von Enn. III und am Anfang von IV auftut (vgl. S. 220) kann erst eine Vergleichung der anderen Handschriften lehren[1]).

[1]) [K.-N. Zum Befunde in D stimmen alle mir bisher bekannt gewordenen Handschriften.]

Digitized by Google

F. 16v bis 17v folgt unter der Überschrift *τάδε ἔνεστι Πλωτίνου φιλοσόφου ἐννεάδες*: — | *ἐννεάδος πρώτης* usw. ein Verzeichnis der Überschriften sämtlicher Abhandlungen, wie es Creuzer S. LXXXII s. Ausg. von verschiedenen Handschriften berichtet. Die Überschrift jeder Enneade ist rot unterstrichen. Daran schliesst sich noch einmal ein Verzeichnis der ersten Enneade. F. 18r beginnt der Text von I 1 mit der Überschrift *Πλωτίνου ἐννεάδος πρώτης*:~ | *περὶ τοῦ τί τὸ ζῶον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος*. In dieser Art werden die einzelnen Abhandlungen immer überschrieben, und zwar mit roter Tinte ausser I 1—II 1. Vor jeder Enneade steht wie vor Enn. I ein Verzeichnis der darin enthaltenen Schriften. Es fehlt nur vor Enn. IV; denn hier ist[1]) (f. 160v) IV 1 *ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ* ..., unmittelbar an das Ende von III 9 *ἔλλειψιν ποιεῖ* gehängt, nur durch : und ein kleines Spatium davon getrennt. IV 1 wird aber nicht, wie Müller angibt, hinter IV 2 wiederholt. Es folgt f. 161r unmittelbar *Πλωτίνου ἐννεάδος τετάρτης.* | *περὶ οὐσίας ψυχῆς.* | *Τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν* d. h. IV 2. Die Neunzahl der Bücher in Enn. IV wird dadurch wiederhergestellt, dass das Eustochiosscholion[2]) f. 195v mit roter Tinte als Überschrift geschrieben ist. Enn. IV 3—5, 7—9 steht nur die Überschrift ohne den Zusatz *Πλωτίνου ἐννεάδος τετάρτης*. IV 5,2 (S. 89, 29) *οὐκ ἄν* bis IV 6,3 (S. 103, 16) *ἑτοιμαζομένων* sind ausgefallen. Statt ihrer ist das von Müller a. a. O. 109 mitgeteilte Scholion *ζήτει εἰς τὸ τέλος κτλ.* in den Text eingedrungen (f. 205r) und zwar hinter *κείμενον* S. 89, 29. Der Schreiber hat ganz mechanisch abgeschrieben und das Scholion für die Ausfüllung der Lücke gehalten. Ebenso hat er den Nachtrag in A am Schlusse des Ganzen, der diese Lücke ausfüllt, missverstanden. Er hängt ihn ohne Absatz und Spatium mit den Worten *καὶ οἱ ἐκχέοντες δὲ τὰς ὄψεις* auf f. 369v unmittelbar an den Schluss von VI 9 *μόνου πρὸς μόνον* an; f. 374r steht dann innerhalb dieses Nachtrages die Überschrift *περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης* in roter Tinte und es folgt IV 6 bis zum Schlusse *οἱ ἀσώματον* auf f. 376v. Darunter steht *τέλος*:—. Hieraus und aus den weiteren von Müller a. a. O. S. 108 ff. richtig mitgeteilten Umstellungen und Varianten geht hervor, dass D eine Abschrift von A ist.

[1]) Vgl. Müller a. a. O. 107.

[2]) Müller a. a. O. D hat *τὸ* (s. l. *α* von derselben Hand) *ἑξῆς*.

Digitized by Google

In unserem Codex haben 2 (nicht 3) Hände korrigiert. m^1, kenntlich durch senkrechte Buchstaben und blassere Tinte, hat in der vita und bis I 2, 3[1]) Lesungen und Varianten vom Rande der Handschrift A nachgetragen. m^2 (undeutlicher und feiner als die Hand des Schreibers, hellere Tinte) hat durch alle Enneaden hindurch — aber nicht gerade häufig — Varianten notiert und Lücken ausgefüllt. Quelle ist nicht A, sondern wohl eine Handschrift der Kl. II: IV 4, 16 (S. 54, 32) *εἰ δὲ θᾶττον τις* in mg. *εἰ ἀγαθόν* A, *εἰ δὲ θᾶττον τις* in mg. *εἰ τἀγαθόν* m^2 D, *εἰ δὲ τἀγαθόν τις* Kl. II.

Wichtig ist die Frage nach dem Verhältnis von D zu den verschiedenen Händen von A. Leider bewegen wir uns hier auf sehr unsicherem Grunde, solange A nicht sorgfältig neu verglichen ist. Trotzdem müssen wir diese Frage vorsichtig erörtern, um D den ihm gebührenden Platz in der Überlieferung anzuweisen. Müller unterscheidet 4 Hände, die in A korrigiert haben, und weist a. a. O. S. 103 f. m^3 dem Ficinus zu. Da er sich aber selbst in der Zuweisung von Lesungen an verschiedene Hände widerspricht, ist dies Fundament sehr unzuverlässig[2]). Auf alle Fälle zerfallen die Korrekturen in A in zwei Gruppen. Die eine bringt Lesungen einer anderen, B nahestehenden Handschrift — nach Müller m^1 und m^2 —, die zweite bringt Konjekturen, die mehr oder weniger zur Übersetzung des Ficinus stimmen — m^3 und m^4. Wie Müller a. a. O. 103 ff. gezeigt hat, kommt als Hand des Ficinus nur m^3 in Frage.

In dem Verhalten des Schreibers von D zu den Korrekturen in A lässt sich ein gewisses System erkennen. Bringt die Korrektur eine Ausfüllung von Lücken, sei es über der Linie, sei es am Rande, so nimmt D sie in den Text auf. Nur sehr umfangreiche Ergänzungen von Lücken lehnt er ab. So bietet er die Ausfüllung der Lücke I 5, 2 (S. 119, 18) *ἆρα οὖν* bis I 5, 3 (121, 26) *μὴ ὂν ἔσται*, die A am Rande hat, nicht; so hat er auch IV 1, das in A auf dem Rande von IV 2 nachgetragen ist, nicht nochmals in den Text aufgenommen. Bietet die Korrektur in A Varianten, so nimmt

[1]) Nicht in I 1, 2; Müller a. a. O. S. 96.

[2]) Müller schreibt Hermes XIV 104 in VI 7, 1 die Randnotiz τὸ *μὴ* der m^3 = Ficinus zu, in der Ausgabe der m^2. VI 1, 21 schreibt er eine mit *atr* eingeleitete Lesung m^3 zu, a. a. O. 105 die Lesungen mit *atr* der m^4. VI 5, 12; 7, 40; 9, 7 u. öfter schwankt er zwischen verschiedenen Händen.

Digitized by Google

D sie nicht auf, wenn sie am Rande stehen. Stehen sie über der Linie, so bringt D ebenso oft beide Lesungen, wie er die Lesung der manus propria von A alleine bietet. In letzterem Falle ist erneut zu prüfen, welcher Hand die Lesung in A zuzuschreiben ist.

Wie steht nun D zu den Lesungen des Ficinus? Die Frage ist um so schwieriger, als die Zuweisung bestimmter Lesarten an den ersten Plotinübersetzer nicht leicht ist. Die Übereinstimmung einer Lesung mit Ficinus beweist nichts. Denn dieser kann ebensogut die Lesung einer früheren Hand in seine Übersetzung aufgenommen haben wie eine eigene Konjektur. Beweiskräftig sind nur die Fälle, wo es sich um eine Konjektur handelt, und hier sind am wertvollsten die Fälle, wo die Konjektur der m^3 falsch oder unnötig ist. Ich führe einige Beispiele an: V 3, 16 (S. 175, 22) ἢ in mg. καὶ m^3 A, ἢ D, atque Fic. — V 5, 6 (S. 187, 16) πάντων s. l. μάλιστα m^3 A, πάντων D, maxime omnium Fic. — VI 2, 9 (S. 273, 5) πρώτως in mg. ὄν m^3 A, πρώτως D, primo ens Fic. In allen diesen Fällen stimmen die übrigen Handschriften mit der ursprünglichen Lesung von A überein. Und so liegt es in einer ganzen Reihe von ähnlichen Fällen. Wo die Korrektur in A eine mit Ficinus übereinstimmende unnötige Konjektur bietet — und hier dürfen wir am ehesten die Hand des Ficinus vermuten —, findet sich diese Konjektur in D nicht. Daraus dürfen wir — unter Vorbehalt einer Neuvergleichung von A — schliessen, dass D aus A abgeschrieben ist, bevor Ficinus seine Konjekturen eintrug. Die Übersetzung des Ficinus ist 1492 erschienen. Die Zeit, in der unsere Handschrift angefertigt wurde, lässt sich also auf 1470—1492 begrenzen.

Da D eine Abschrift aus A ist, ist er für die Textherstellung nur von mittelbarem Wert. Wohl aber scheint er berufen, bei der schwierigen Frage der Scheidung der Hände in A die Rolle eines wichtigen Hilfsmittels zu spielen. Und diese Frage ist für die endgültige Wertung von A, dem Müller den ersten Platz in der Überlieferung zuweist, entscheidend. Denn A ist ursprünglich — ein Blick in Müllers Apparat beweist das — von vielen Fehlern, Lücken und Umstellungen entstellt gewesen. Erst die reichen Korrekturen geben ihm Wert.

Greifswald. Hans Oppermann.

Digitized by Google

JUSTINS ‚DIALOG GEGEN TRYPHO' (c. 1—10) UND PLATONS ‚PROTAGORAS'

Über die Art und Weise, wie der altchristliche Apologet Justinus Martyr seine Platon-Zitate bzw. Anspielungen auf platonische Stellen gewonnen hat, gehen die Ansichten bekanntermassen auseinander. Nach R. Hirzel ‚verrät sich Justin durch Form und Gedanken seiner Worte als einen Kenner und Lehrer (soll wohl heissen Leser?) platonischer Schriften. ... Die Einkleidung des Ganzen in eine Erzählung an Marcus Pompeius geht in letzter Hinsicht auf die Sokratiker zurück; zu Anfang und Ende lassen sich entfernte Nachahmungen insbesondere des Phaidros kaum verkennen, während der Verfasser, indem er sich längere Reden im Gespräch und zugleich den ‚Prinzipat' erteilt, sich hierbei kaum noch des Vorganges des Aristoteles bewusst ist'[1]). Diese Bemerkungen gehen auf Justins umfangreichste Schrift, den ‚Dialog mit dem Juden Tryphon.' Dagegen kommt J. Geffcken zu dem Ergebnis: ‚Die Zitate aus Plato machen keinen Eindruck eigener Lektüre'[2]). Dieses absprechende Urteil wieder bezeichnet J. M. Pfättisch als ‚willkürliche und nicht erwiesene Behauptung'. Er glaubt voraussetzen zu dürfen, dass Justin Platon kennt; denn ‚ein Platoschüler, der ein Streben wie Justin zeigt, wird doch nicht zu Kompendien und Florilegien greifen müssen, um eine Stelle Platos kennen zu lernen'[3]). Allein es liegt auf der Hand, dass mit so allgemeinen Erwägungen und Gründen die Frage nicht gelöst ist. Mit Recht hat darum Hubik, der auch seinerseits Geffckens Zweifel an Justins eigener Platonlektüre für unbegründet hält, sich um

[1]) R. Hirzel, Der Dialog (Leipzig 1895) II 368 f.

[2]) J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (Leipzig 1906) 103.

[3]) J. M. Pfättisch, Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers 16 Anm. 1. (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengeschichte X 1, Paderborn 1910.)

Digitized by Google

den Nachweis bewusster Platonreminiszenzen bei Justin im einzelnen bemüht. Insbesondere findet Hubik eine auffallende Ähnlichkeit zwischen dem ‚Dialog mit dem Juden Tryphon' und dem Protagoras Platons [1]), und zwar in folgenden Punkten:

In beiden Werken wird ein Gespräch nacherzählt: hier von Justin, dort von Sokrates, aber beidesmal wird diese schriftstellerische Einkleidung auch mitunter durchbrochen. Zwischen Protagoras und Sokrates einerseits und Tryphon und Justin andererseits besteht der gleiche Altersunterschied; Protagoras tritt auf als hochgeachteter Lehrer, den eine zahlreiche Zuhörerschaft umgibt, und ganz entsprechend sehen wir den berühmten Rabbi Tryphon im Kreise seiner Schüler. In beiden Fällen sucht man zunächst einen passenden Ort auf, um dann in das Gespräch einzutreten. Wie Protagoras, so zeigt sich auch Tryphon zu Beginn der Unterhaltung recht selbstbewusst, um auf der Höhe der Unterredung genau wie jener deutlich seine Verstimmung merken zu lassen, die beidesmal beinahe ein vorzeitiges Ende des Gespräches herbeiführt. Wie Anfang und Mitte, so weist auch der Schluss des ‚Dialog' auf den ‚Protagoras' als seinen Prototyp zurück: das verhandelte Problem bleibt zwar ungelöst, aber hier Justin, dort Sokrates werden mit Lobsprüchen überhäuft; man geht in Freundschaft auseinander mit dem Wunsche, die Frage in einem neuen Gespräch wieder aufzunehmen. Diese Feststellungen Hubiks bestätigen nun sicherlich aufs neue die These Jordans, dass der ‚Dialog christlichen Inhalts entwicklungsgeschichtlich einfach aufgefasst werden muss als ein Gewächs auf dem Boden der griechischen und lateinischen Literatur, in seinen Arten, Formen, seinem Stile usw. von dorther völlig bestimmt', dass ‚der ganze Apparat des antiken Dialogs: Szenenschilderung, Schiedsrichtererwählung, philosophisch-rhetorische Haltung usw. von daher mit übernommen wurde', dass speziell der Verfasser unseres Dialogs ‚den Traditionen des griechischen Dialogs in Aufbau und Einkleidung folgt' [2]).

Allein abgesehen davon, dass eine genauere Synkrisis der Einleitung des ‚Dialog' (c. 1—10) mit dem platonischen ‚Protagoras' im einzelnen noch manche Ergänzungen zu obigen

[1]) K. Hubik, Die Apologien des hl. Justinus 8 f. (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 19, Wien 1912.)

[2]) H. Jordan, Geschichte der altchristl. Literatur (Leipzig 1911) 243 f. 246.

Digitized by Google

Vergleichspunkten zutage fördern dürfte, ist es vor allem zur Klärung der Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis Justins von Platon und nach dessen Grade unerlässlich, eine Gegenüberstellung der in Frage kommenden Partien in ihrem Wortlaute vorzunehmen; diese Konfrontierung des Justin- und Platontextes, auf die Hubik kein Gewicht gelegt hat, weil er das Problem überhaupt nur im Vorbeigehen streift, möge hier eine Stelle finden, wobei ein näheres Eingehen auf den Inhalt sich erübrigt[1]).

Dial. c. 1 p. 217 B:	Protag. p. 314 E:
περιπατοῦντί μοι ἔωθεν ἐν τοῖς τοῦ ξυστοῦ περιπάτοις συναντήσας τις μετὰ καὶ ἄλλων ...	*ἐπειδὴ δὲ εἰσήλθομεν, κατελάβομεν Πρ. ἐν τῷ προστώῳ περιπατοῦντα, ἑξῆς δ' αὐτῷ συμπεριεπάτουν ....*
	cf. 316 B ... *ἢ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων* ... und 316 C.
ib.: *καὶ ἅμα εἰπὼν τοῦτο ἐπιστραφεὶς συμπεριεπάτει μοι· συνεπέστρεφον δ' αὐτῷ καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ.*	p. 315 B: *ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτὸς ἀναστρέφοι καὶ οἱ μετ' ἐκείνου ....*
p. 217 C: ... *προσομιλεῖν τε αὐτοῖς, εἴ τι ὄφελος ἐκ τῆς συνουσίας γένοιτο ...*	p. 318 A: *τυγχάνει ἐν ἐπιθυμίᾳ ὢν τῆς σῆς συνουσίας. ὅτι οὖν αὐτῷ ἀποβήσεται, ἐάν σοι συνῇ ...* cf. 316 C.
ib.: *ἀσμένως αὐτῷ προσέρχομαι, σέ τε κατὰ τὰ αὐτὰ ἡδέως νῦν προσεῖπον*	p. 316 B: *προσῆμεν πρὸς τὸν Πρ. καὶ ἐγὼ εἶπον· ὦ Πρ. πρὸς σέ τοι ἤλθομεν ἐγώ τε καὶ ....*
	cf. p. 317 D: ... *ἄσμενοι δὲ πάντες ἡμεῖς ....*
	cf. p. 318 A: ... *ἡδέως ἄν φησι πυθέσθαι ....*
ib.: *οὗτοί τε συνεφέπονταί μοι προσδοκῶντες καὶ αὐτοὶ ἀκούσεσθαί τι χρηστὸν ἐκ σοῦ.*	p. 315 A: .... *τούτων δὲ ὄπισθεν οἱ ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων*
	cf. 317 D: ... *ἵνα ἐπακούσωσιν ἡμῶν ... ὡς ἀκουσόμενοι ἀνδρῶν σοφῶν ...*

[1]) Zugrunde gelegt ist Otto, Corpus Apologetarum christ. (Ed. III, Jena 1877) Vol. II. Tom. I. Pars II. Die neuere französische Ausgabe von G. Archambault, Paris 1909 (Textes et documents 8) konnte ich nur kurz einsehen.

Digitized by Google

cf. 313 DE: ... *ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρόν* ...

Dial. c. 8 p. 225 D:
ταῦτά μου ... εἰπόντος οἱ μετὰ τοῦ Τρ. ἀνεγέλασαν

Prot. p. 334 C: *εἰπόντος οὖν ταῦτα αὐτοῦ οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν, ὡς εὖ λέγοι.*

cf. 319 C: ... *ἀλλὰ καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν* ...

ib.: ... *τὰ μὲν ἄλλα σου ... ἀποδέχομαι*

p. 317 C: ... *πολλοὶ πάνυ τῶν παρόντων ἀπεδέξαντο*, cf. 319 C, 323 C, 324 C.

καὶ ἄγαμαι τῆς περὶ τὸ θεῖον ὁρμῆς.

p. 335 D: *ἀεὶ μὲν ἔγωγε σου τὴν φιλοσοφίαν ἄγαμαι*

ib.: ... *ἢ λόγοις ἐξαπατηθῆναι ψευδέσι* ...

p. 323 A: *ἵνα δὲ μὴ οἴῃ ἀπατᾶσθαι* ...

p. 226 A: *ἐλπὶς ὑπελείπετο ἀμείνονος μοίρας*

p. 328 D: *ἔτι γὰρ ἐν αὐτοῖς εἰσιν ἐλπίδες.*

cf. 322 A: ... *θείας μετέσχε μοίρας* ...

c. 9 p. 226 D: *ἀνεγέλασαν οὖν πάλιν οἱ μετ᾽ αὐτοῦ καὶ ἄκοσμον ἀνεφθέγγοντο.*

p. 334 C: ... *οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν.*

ib.: *ἐγὼ δὲ ἀναστὰς οἷός τ᾽ ἦμην ἀπέρχεσθαι.*

p. 335 D: *καὶ ἅμα ταῦτ᾽ εἰπὼν ἀνιστάμην ὡς ἀπιών ... ἤδη δὲ ἀνειστήκει ὡς ἐξιών* ...

cf. p. 335 C: ... *καὶ οὐκ ἂν οἷός τ᾽ εἴην σοι παραμεῖναι* ...

ὁ δέ μου τοῦ ἱματίου λαβόμενος οὐ πρὶν ἀνήσειν ἔφη ...

p. 335 D: *καί μου ἀνισταμένου ἐπιλαμβάνεται ὁ Κ. τῆς χειρὸς τῇ δεξιᾷ, τῇ δ᾽ ἀριστερᾷ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουί, καὶ εἶπεν· οὐκ ἀφήσομέν σε* ...

cf. 338 B: ... *καὶ ἐμέ τε ὁ Κ. οὐκ ἔφη ἀφήσειν* ...

ib.: *Μὴ οὖν, ἔφην, θορυβεῖτωσαν οἱ ἑταῖροί σου* ...

p. 334 C: ... *οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν* ...

p. 226 E: *ἀλλ᾽ εἰ μὲν βούλονται ... εἰ δὲ καὶ ἀσχολία τις αὐτοῖς ὑπέρτερος ἐμποδών ἐστιν, ἀπίτωσαν.*

p. 335 C: *νῦν δὲ ἐπειδὴ οὐκ ἐθέλεις καὶ ἐμοί τις ἀσχολία ἐστὶ* ...

cf. p. 328 E: ... *πλὴν σμικρόν τί μοι ἐμποδών* ...

Digitized by Google

ib.: *ἔδοξε καὶ τῷ Τρ. οὕτως ἡμᾶς ποιῆσαι, τῶν δὲ σὺν αὐτῷ δύο ... ἀπηλλάγησαν.*	p. 338 E: *... ἐδόκει πᾶσιν οὕτω ποιητέον εἶναι.*
	p. 326 C: *... ὀψιαίτατα ἀπαλλάττονται* etc.
p. 227 A: *... ἔνθα ἑκατέρωθεν λίθινοί εἰσι θῶκοι, ἐν τῷ ἑτέρῳ καθεσέντες οἱ μετὰ Τρ....*	p. 317 D: *... ἐκεῖ γὰρ προυπῆρχε τὰ βάθρα ....*
	p. 317 E: *ἐπεὶ δὲ πάντες συνεκαθεζόμεθα ...*
c. 10 p. 227 A: *ὡς δὲ ἀνεπαύσαντο, ἐγώ ...*	p. 328 D: *Πρ. μὲν ... ἀπεπαύσατο τοῦ λόγου, καὶ ἐγώ ...*
p. 227 B: *... τοῦτ' ἔστιν ὃ θαυμάζομεν*	p. 329 C: *ὃ δ' ἐθαύμασά σου λέγοντος, τοῦτο ...*
p 227 C: *ἐκεῖνο δὲ ἀποροῦμεν μάλιστα, εἰ ὑμεῖς*	p. 324 D: *ἔτι δὴ λοιπὴ ἀπορία ἐστίν, ἣν ἀπορεῖς ...*
ib.: *... εὐσεβεῖν λέγοντες καὶ τῶν ἄλλων οἰόμενοι διαφέρειν*	p. 328 B: *ἀλλὰ κἂν εἰ ὀλίγον ἔστι τις ὅστις διαφέρει ἡμῶν προβιβάσαι εἰς ἀρετήν ...*
p. 227 D E: *... καὶ πείθειν ἡμᾶς ἐπιχειρεῖτε ...*	p. 319 C D: *ἐὰν δέ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν*
p. 227 E: *εἰ οὖν ἔχεις πρὸς ταῦτα ἀπολογήσασθαι καὶ ἐπιδεῖξαι ὅτινι τρόπῳ ...*	p. 320 B: *εἰ οὖν ἔχεις ἐναργέστερον ἡμῖν ἐπιδεῖξαι ...*
ib.: *τοῦτό σου ἡδέως ἀκούσομεν μάλιστα*	p. 328 E: *πολλοῦ γὰρ ποιοῦμαι ἀκηκοέναι ἃ ἀκήκοα Πρωταγόρου.*
	cf. p. 318 A: *... ἡδέως ἄν φησι πυθέσθαι ...*
καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὁμοίως συνεξετάσωμεν	p. 332 A: *τόδε δὲ ἄλλο ὧν ἔλεγες ἐπισκεψώμεθα*
	cf. 333 B: *... ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπὰ διασκεψώμεθα.*

Diese Gegenüberstellung dürfte keinen Zweifel mehr darüber übrig lassen, dass die Einleitung in den ‚Dialog', d. h. genauer die Rahmenerzählung in c. 1 sowie c. 8—10, stark von dem platonischen ‚Protagoras' beeinflusst ist, und zwar erstreckt sich diese Abhängigkeit nicht etwa nur auf die Szenerie im ganzen, die Zeichnung der Personen, eine Reihe von Einzelmotiven und Einzelumständen — um nur einige ganz besonders hervorstechende Parallelen herauszugreifen, denke man etwa an das Mitherumschwenken und lärmende Gebaren der Anhänger des Tryphon = Protagoras oder an die Szene, wo Justin = Sokrates

Digitized by Google

aufbrechen will und am Mantel festgehalten wird —; sondern über diese inhaltliche Verwandtschaft hinaus zeigt sich der ‚Dialog' (c. 1 u. 8—10) von dem platonischen Text im Wortschatz und in der syntaktischen Fügung in weitem Masse abhängig[1]). Ohne Übertreibung könnte man das Verhältnis dahin bestimmen, dass der christliche Apologet die platonische Schrift geradezu als Steinbruch ausgebeutet hat, um mit dem so gewonnenen, schon behauenen und gefügten Material seinen Neubau aufzuführen, indem er mosaikartig Steinchen an Steinchen setzt; ganz ähnlich wie ja in der Tat christliche Kirchen auf dem Grunde und aus den Steinen antiker Tempel erstanden.

Auf zwei übereinstimmende Momente formeller Art, die in der Tabelle unberücksichtigt geblieben sind, wäre übrigens noch aufmerksam zu machen: Sokrates bedient sich in seiner Erzählung zweier homerischer Stellen (Od. 11, 601 und 582), um Hippias und Prodikos einzuführen (p. 315 B, C), und ganz entsprechend richtet Justin in der Form eines gekürzten und etwas geänderten Homerverses an den Unbekannten die einleitende Frage, wer er sei (c. 1 p. 217 D: *τίς δὲ σύ ἐσσι, φέριστε βροτῶν*; cf. Il. 6, 123 und 15, 247). Ferner setzt Protagoras seinen Stolz darin, sowohl im Gewande des *μῦθος* wie durch das Mittel des rationellen *λόγος* seine Theorie von der *πολιτικὴ ἀρετή* und ihrer Lehrbarkeit zu begründen (p. 320 C, 324 D, 328 C). Wir glauben einen Nachhall dieser Antithese zu vernehmen, wenn Justin mit Nachdruck betont: *παρεστῶτι γὰρ δείξω ὅτι οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναποδείκτοις λόγοις* (c. 9 p. 226 CD); allerdings ist hier auch der Einfluss von Schriftstellen wie II. Petr. 1, 16 und I. Cor. 1, 17b in Rechnung zu stellen.

Wenn wir nunmehr das Fazit aus den angestellten Untersuchungen ziehen wollen, so steht fest: Platons ‚Protagoras' hat für den Rahmen der Einleitung in den justinischen ‚Dialog' in weitgehendem Masse als Vorbild und Quelle gedient. Das Abhängigkeitsverhältnis ist so eng, dass man nicht nur eine eigene Lektüre wenigstens des ersten Teiles dieser platonischen Schrift, sondern sogar ein höchst aufmerksames und liebevolles Studium seitens des christlichen

[1]) Dieser Befund scheint mir im ganzen unanfechtbar zu sein, mag man auch auf manche von den aufgeführten Entsprechungen, einzeln genommen, kein sonderliches Gewicht legen.

Digitized by Google

Autors annehmen muss. Dabei ist allerdings die Möglichkeit nicht völlig auszuschliessen, dass ein Florilegium oder Kompendium, das gerade diese Partien enthielt, die Vorlage für den Apologeten bildete. Aber näher liegt es doch, bei seiner ausgesprochenen Vorliebe für Platon (Dial. p. 224 A) und im Hinblick auf die sonstigen Platonzitate und Anspielungen auf platonische Stellen[1]) eine direkte, unvermittelte und selbständige Bekanntschaft mit dem grossen athenischen Philosophen für unseren Autor gelten zu lassen. Dieses Ergebnis ist, wie zum Schluss noch einmal ausdrücklich betont sei, nur aus der Analyse der capp. 1 und 8—10 des sehr umfangreichen ‚Dialog' gewonnen, d. h. aus einer kritischen Betrachtung der Rahmenerzählung. Ob auch das Folgende und damit das ganze Werk in gleichem Masse Berührungspunkte mit dem ‚Protagoras' aufweist, wäre eigens zu untersuchen. Dann erst könnten auch die literarkritischen Probleme, die die merkwürdige Schrift uns aufgibt, die Kompositions- und namentlich die Verfasserfrage, wie sie neuestens ja wieder Preuschen aufgerollt hat[2]), in den Kreis der Untersuchung hineingezogen werden. Davon ist in den vorstehenden Ausführungen mit Bedacht Abstand genommen.

Lingen (Ems). Paul Keseling.

---

[1]) Vgl. den Index locorum scriptorum profanorum bei Otto, l. c. p. 593 sq.

[2]) E. Preuschen, Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 19. Jahrgang (1919/20). Heft 3/4. S. 102—127.

Digitized by Google

ZU PLUTARCHS MORALIA

Septem sap. conv. 12 p. 155 D: Periander hat die Gäste aufgefordert je einen Spruch zu sagen. Kap. 7 beginnt Solon, es folgen Bias, Thales, Anacharsis, Kleobul, Pittakus, Chilon; zum Schluss wird der Fragesteller selbst um seine Meinung gebeten und gibt ein Urteil, eine *ἐπίκρισις* über die Sprüche der andern. Kap. 11 dasselbe Spiel: die Sprüche der andern und die Epikrise Perianders. Kap. 12 folgen die Sprecher genau in derselben Reihenfolge, nur heisst es jetzt nach Chilons Worten: *εἶτα προσεπεῖπεν ὅτι* ... folgt eine Bestätigung der Worte Chilons, so dass es scheint als ob er selber diesen Zusatz gemacht habe. Sollte nicht aber doch die Gleichmässigkeit des Aufbaues verlangen, dass zum Schluss wieder Periander zu Wort kommt? also nach *προσεπεῖπεν* ein *ὁ Περίανδρος* zu ergänzen sein? Dass er diesmal nicht zu allen Sprüchen sein Schlussurteil gibt, sondern nur zu dem letzten eine Bekräftigung hinzufügt, ist leicht zu begreifen, weil ihm dieser Spruch so recht nach dem Sinn sein muss.

Ib. 13 p. 155 F: Anacharsis hat *παρὰ λιβυ τ ἀδελφῷ* sich bezecht und dafür einen Preis verlangt. Die Stelle ist leicht geheilt nach Herodot IV 76 am Schluss: Anacharsis war der Bruder des Skythenkönigs Saulios, [*ἀδελφὸς δὲ Καδουΐδου* Diog. Laert. 1,101], und die Skythen waren ja wie die Thraker durch ihre Zechgelage berühmt. Es ist also zu schreiben *παρὰ Σαυλίῳ τἀδελφῷ*; bei einem Gelage am Hof des Königs konnte sich die Geschichte am leichtesten zutragen und des Anacharsis Absicht, die unsinnigen Trinksitten seiner Landsleute zu verspotten, den meisten Eindruck machen.

Ib. 13 p. 156 E: *εἶθ' ὥσπερ αιας μερίδος μεταδιδόντος τῷ πλησίον*, zu schreiben ist *μιᾶς μερίδος*.

Lacaen. apophth. p. 241 A n. 2: Zu tilgen sind die Worte *καὶ ἱλαρὰ* als fremder Zusatz zu dem aus apophth. Lacon. 51 p. 235 A entnommenen Distichon. [So jetzt auch Klotz, d. Z. 75 S. 128.]

Parallela Graeca et Romana 24 p. 311 D: Richtiger wäre (vgl. Eur. Hec.) mit Umstellung des *δὲ* zu schreiben

Digitized by Google

Πρίαμος Πολύδωρον ἐξέθετο εἰς Θρᾴκην μετὰ χρυσίου πρὸς Πολυμήστορα τὸν γαμβρόν, ὡς ἐγγὺς ἦν τοῦ πορθεῖσθαι ἡ πόλις· ὁ δὲ μετὰ τὴν ἅλωσιν ἀπέκτεινε τὸν παῖδα.

Quaest. conviv. I 4, 3 p. 621 D: Die Freuden, die man übertreibt, verwandeln sich in Schmerzen; durch Übertreibung wird das Nützliche schädlich und das Angenehme unangenehm. Dieser Sinn wird wohl durch den Zusammenhang gefordert und ist leicht herzustellen, wenn man *ἡδέα* und *ὠφέλιμα* miteinander vertauscht und als Subjekte zu *βλάπτει* und *λυπεῖ* nimmt: *τὸ ἄγαν, ᾧ καὶ βλάπτει τὰ ὠφέλιμα καὶ λυπεῖ τὰ ἡδέα.*

Ib. II 1, 4 p. 631 F: Ein Mann, der im Verdacht steht Garderobediebstähle auszuführen, fragt den Theokrit, ob er zum Gastmahl gehe. Das ist neben dem Bad die beste Gelegenheit, abgelegte Kleidungsstücke zu stehlen; vor allem, wenn zuletzt nach scharfem Zechen die Gäste weinschwer einschlafen und die Sklaven, die sich im Stillen auch gütlich getan haben, nicht mehr achtgeben. Theokrit antwortet: ‚Ja, ich gehe hin, aber ich schlafe da nicht', d. h. also: du brauchst aber nicht zu glauben, dass du da einen Mantel stehlen kannst. Es ist also zu schreiben *βαδίζειν ἐκεῖ ⟨οὐ⟩ μέντοι καθεύδειν.*

Ib. IV prooem. p. 659 E: Die allgemeine, auch in sämtlichen Proömien befolgte Regel des Briefstils, die Anrede nicht an den Anfang zu stellen, sondern erst nach den ersten Worten folgen zu lassen, ist hier allein verletzt, und der Satz ist nicht vollständig. Es muss also etwas wie *Ἐμνήσθη μέν ποτε'* o. dgl. vor der Anrede ausgefallen sein.

Amatorius 7 p. 752 E: Peisias sagt: Ich spreche gegen Ismenodora, *προκηρύξας ἐμοῦ γ' ἕνεκα πάσαις γυναιξὶν ἂν ἐραστήν.* Man verbessere *προκ. ἐμαυτὸν καὶ πάσαις γυναιξὶν ἀντεραστήν*, nachdem ich mich im voraus nicht nur der Ismenodora, sondern sogar allen Frauen als Gegenliebhaber angesagt habe; nicht nur mit der einen, nein mit allen will ich es aufnehmen im Kampf um die Liebe des schönen Bakchon. Ähnlich das lateinische *protestari.*

De soll. an. 36 p. 985 A: Das sinnlose *λητῶν* ist nach Älian nat. an. 8, 3 in *Μιλησίων* zu verbessern; der vielgereiste Parier ist diesmal von Milet ausgefahren.

† Wilhelm Uhde

[gefallen am 6. Mai 1917 bei Fresnoy].

Digitized by Google

DE CULICE VERGILII

In Culice editores plus peccaverunt quam librarii. Versus 198—200 quidem coniecturis maxime vexaverunt codicibus sic traditos:

et quod erat tardus omni languore remoto
nescius aspiciens timor obcaecaverat artus
hoc minus implicuit dira formidine mentem.

Varia coniecerunt, Aem. Baehrens:

et, quo erat tardus, somni languore remoto,
quo plus astringens e. q. s.;

Leo: et quod erat virtus, omni l. remoto,
nec prius (hoc ex Silligii coniectura) aspiciens e. q. s.;

Ellis: et quod erat tardus somni l. remoto
+ nescius e. q. s.;

Vollmer: versum primum ut Ellis constituit (sed pro ‚remoto' legit ‚remoti'),
secundum ut Leo.

Ecce pastor serpenti necem parans. Qui culicis aculeo ictus cum prosiluisset, ramo ab arbore detracto serpentem petivit. Verba codicibus tradita sana sunt praeter mendum scripturae quae vocatur continuae levissimum: ex TARDOSOMNI ‚tardos omni' exortum, inde ‚tardus omni' (similiter v. 176 ex TORVOS(S)AEPIVS ‚torvo saepius' pro ‚torvos saepius'). Restituas igitur poëtae ‚tardo somni languore remoto'. Dictum autem est ‚tardus somni languor' ut ‚tarda podagra' (i. e. quae homines tardos reddit) Hor. Sat. I 9, 32, ‚tarda senectus' II 2, 88, ‚tarda (i. e. retardantia) et contraria bellum inchoaturo' Tac. Agric. 18.

Versus sic interpungendi sunt:

et quod erat tardo somni languore remoto
nescius — aspiciens timor obcaecaverat artus —
hoc minus e. q. s.

Digitized by Google

Nescius' cave mutes; quod si recte intellexeris, ingenii acumen poëtae non poteris non admirari. Haec enim dicit: Pastor quoniam somno subito excitus vel potius exterritus erat ac repentina ictus formidine (aspectu ipso monstri terribilis tenebrae oculis eius offusae erant) ratione ac consilio non adhibito (quod si adhibuisset periculo adeo imminente magis impeditus quam adiutus esset), sed instinctu quodam naturae quasi invitus egit, nescius, i. e. neque quid ageret neque formidinis sibi conscius (v. 200 hoc, i. e. eo, minus implicuit dira formidine mentem). Ceterum editores versum 197 quoque perperam mutaverunt ita traditum:

ictibus ossa ferit, cingunt qua tempora cristam
(scribunt ‚cristae', codicis E Paris. man. 2. secuti).

Serpentem enim istum, ‚cui crista superne edita' (v. 171 sq.), ammodytem esse apparet (Germanice Sandviper), qui tuber quoddam in vertice habet. Cuius tuberis cum ab utraque parte tempora sint, temporibus cristam cingi poëta recte dicit. Pastor igitur cum ossa serpentis ictibus petere dicitur, qua tempora cristam cingunt, caput petere dicitur.

Versus 243—246. Poëta impios in Tartarum deiectos enumerans, Tityon (237), Tantalum (240—242), Sisyphum (243—245), sic pergit:

+ siblite[1]) (vel ‚sub lite'[2])) puellae,

ite, quibus taedas accendit tristis Erinys (mulieres scilicet infausto matrimonio funestatae). Pro voce corrupta ‚siblite' quae viri docti proposuerunt, (‚sibi, ite' Heinsius, ‚situlae ite' Haupt, ‚cervice' Baehrens, ‚sinite ite' Leo, ‚cribro ite' Ribbeck, ‚frustratibus. ite' Ellis), aut cum ratione versus pugnant aut a lectione tradita nimis recedunt. Mihi ‚siblite' nihil nisi *παράκουσμα* leve quoddam videtur esse, ita ex ‚simul ite' quod commendavit Vossius ortum ut ex insimul vocabulum francogallicum ensemble. Totus hic locus sic interpungendus:

quid?[3]) Saxum procul adverso qui monte revolvit,
contempsisse dolor quem numina vincit acerbans,
otia quaerentem frustra. Simul ite, puellae,
ite e. q. s.

---

[1]) Cod. C(antabrig.) s. X et codd. L(udi iuvenalis).

[2]) Cod. Γ Corsin. s. XIV et cod. B(embin. s. IX/X) man. 2; ceu rite cod. V(atic. s. XIII).

[3]) Ita editio Ascensiana (1507) emendavit vocem ‚qui' codicibus traditam. ‚Quid?' oratorie positum significat ‚porro'.

Digitized by Google

Voce ‚simul' poëta ab impiis viris ad mulieres transit impias.

Inter heroas apud inferos degentes poëta M. Curtium nominat, ‚mediis quem quondam sedibus Urbis devotum bellis consumpsit gurges in unda' (v. 363 sq.). In verbis ‚devotum bellis' editores offendisse valde miror, siquidem cum Phaedrus dicit IV 5, 6 ‚devotam vino tertiam (sc. filiam)' et Seneca Epist. 81, 20 ‚nemo illi (sc. virtuti, mihi videtur) magis esse devotus' et Suetonius Cal. 30 ‚equestrem ordinem ut scenae harenaeque devotum' tum Lucanus X 176 ‚O sacris devote senex' et III 311 ‚accipe devotas externa in proelia dextras', qui nescio an huius loci Culicis (quem Lucanum constat legisse, cf. Sueton. Vit. init.) illic meminerit. ‚Devotum, i. e. deditum, bellis' idem sonat atque Livianum illud quod de eodem protulit Curtio: ‚iuvenem bello egregium' (VII 6, 3).

De auctore carminis obiter monere non alienum mihi videtur esse poëtam cum in quibusdam pueriliter luderet, alia egregie excogitata composuisse, velut capellas describentem pascentes (v. 45—57), serpentem (v. 163—182) eiusque necem (v. 189—201), tumulum culicis (a v. 385 usque ad finem); ut ex ungue facile agnoscas leonem, indolem scilicet pueri vel adulescentis qui magnus evasurus sit poëta. Quae cum ita sint, quid est cur fidem detrahamus Donato i. e. Suetonio dicenti (Vit. 18) Vergilium Culicem fecisse, cum esset annorum XVI.

Vindobonae. Carolus Mras.

Digitized by Google

VETUS ITALIA IN ITALIA NOVA

Lucilii iter Siculum cum exponerem, equidem nolui nec fabellam nec Milesiam narrare, sed versibus libri III diligenter enarratis cursum navigii Luciliani dominique fata quam potui certissima ratione definire. Itaque tabula commentarii p. 51 adiecta poetae iter maritimum his descripsi mansionibus:

Puteoli (123) — flumen Silari portusque Alburnus (126) — Palinurum (127) — Liparae (104. 144) — Mylae (commentarii p. 49).

Puteolos autem poeta Roma petierat via terrestri: eodem modo, postquam in Sicilia appulerat, insulae oppida et templa viserat inde a Mylis usque ad fretum equitando: qua de re testimonium tamen non exstat. At ego in commentario scribendo oblitus eram me adulescentulum legisse iter Siculum pictoris Philippi Hackert, cuius ephemeridas a comite eius Ricardo Payne Knight conscriptas edidit Goethe poeta clarissimus editionis Hempelianae vol. XXXII p. 55 seqq. Pictor, sicuti vetus poeta, Roma profectus terrestri itinere petiit portum Campaniae, sed Neapolim ille petiit, non Puteolos: neque portum Alburnum tunc potuit intrare arenis obrutum sed eum, qui vicinus est portus qui hodie nominatur Agropoli. Itaque iter pictoris anno 1777 factum has habuerat mansiones:

Neapolis (p. 55) — Silari flumen portusque Agropoli (p. 55. 56) — Porto Palinuro (p. 59) — Lipari (p. 61) — Milazzo, id est Mylae veterum (p. 64).

Quo ubi appulerunt, via terrestri Panormum petebant (p. 64). Utrum Lucilius poeta Lipararum portus intrarit, an insulas earumque miracula Vulcani tantum modo praetervehundo e navi spectaverit, hoc parum constare dixi in commentaris (ad v. 102 p. 48 extr. 49 med. ad v. 144 p. 69 extr.): adiit tamen unam insulam quam Lipari nominat Philippus pictor. Sed in navium cursu maritimo mirum in

Digitized by Google

modum congruunt itinera anni 1777 et temporis Lucilii, ita ut intellegas, dum velo et remis res geritur nautica, nullam navigii fieri mutationem potuisse in illa parte maris Tyrreni. Licet enim litora passim erodantur fluctibus aut limo fluviorum intumescant: terra manet eadem, eadem Tethys, fluctus et venti sunt immutabiles et Tempestates deae aeternae per saecula saeculorum. Neque Lucilii qua vectus erat navis absona a navi pictoris. Illam velis agitatam fuisse consentaneum est, remi memorantur v. 125. 127: haec, qualis fuerit indicatur nomine Felucke quales exornatae erant velo quod dicitur Latinum et teste scriptore remigio XII hominum (p. 55); Liparis denique Mylas velo traicitur: nam de hac parte itineris scribit p. 64 'wir ... segelten kurz nach Mitternacht ab'. Qua disputatione demonstratur, hac ratione veterum scriptorum reliquiis lucem posse afferri recentiorum temporum comparatione: quam doctrinam inprimis olim sustinebat Henricus Nissen noster, vir egregius. Itaque dubito an iure ac recte ita ut feci iter Lucilii Siculum l. s. s. enarraverim.

At fluctus et venti cum maneant eidem, de hominibus vix idem erit statuendum; certe similem tamen posterioris aevi plebem Romanam antiquis illis fuisse Lucilii aequalibus sunt quae persuadeant. Veluti in commentario libri I ad v. 37 p. 20 exposuimus, poetam finxisse Lupum malum iudicem ita obiisse, ut tempestate nocturna et fulminibus eadem hora qua ille obiit di prodigii in modum et ostenti Quirites terruerint. At si revera Roma est aeterna, firmiter videlicet haec religio videtur mansisse in animis populi Romani. Traditum enim in Gestis Pontificum Romanorum (Mon. Germ. Hist. Berol. 1898) ed. Mommseni p. 191, 1: 'Post cuius (i. e. Adeodati Pontificis Maximi) transitum tantae pluviae et tonitrua fuerunt, quales nulla aetas hominum memoratur, ut etiam homines et peculia de fulgure interirent. Et nisi per letanias, quas cotidie fiebant, dominus est propitiatus, ut potuissent homines triturare vel in horreis frumenta recondere, in tantum, ut ex ipsas pluvias denuo legumina renascerentur, et ad maturitatem devenerunt, pro quo capitulo etiam homines mirarentur': inde sumpsit Paulus Historiae Langobardorum libri V caput XV.

Idem accidit post novem saecula cum Sixtus V. P. M. obiit anno 1590. Qua de re qui vitam papae scripsit J. A. de Huebner Sixt-Quint Paris 1870 II p. 369: 'Pendant qu'un

Digitized by Google

violent orage enveloppait Rome d'éclairs et de ténèbres Sixt-Quint rendit son âme à Dieu': copiosius rettulit Ranke in Historia Pontificum libro VI cap. III extr.: 'Es entlud sich gerade ein Ungewitter über dem Quirinal, als er verschied. Die alberne Menge überredete sich, Fra Felice habe einen Pakt mit dem Bösen gehabt, durch dessen Hilfe er von Stufe zu Stufe gestiegen; nach abgelaufener Zeit sei nun seine Seele in dem Unwetter hinweggeführt worden. So versinnbildeten sie ihr Missvergnügen über so viele neu eingeführte Auflagen und den Zweifel an seiner vollkommenen Rechtgläubigkeit, der in den letzten Zeiten so oft rege geworden.' Lucilius autem poeta hac opinione versibus maledicis publice proposita malum iudicem et adversarium suum ultus est, si vera sunt, quae l. s. s. p. 20 olim exposui.

Bonnae. Fridericus Marx.

Digitized by Google

MISZELLEN

Über *vas argenteis* und Verwandtes.

Im Band LXXV dieses Museums S. 98 ff. handelt A. Klotz über das, was ich vor Zeiten Silbenellipse nannte: *vas argenteis, palm et crinibus* u. ä., und erklärt danach scheinbare prosodische Verstösse im Plautus, wie Men. 308: *di ill(os) homines*; Truc. 658: *mundul(os) urbanos* und mehr der Art. Mir scheint es doch nötig zu erwähnen, dass eben dasselbe in diesem Museum schon einmal vorgetragen worden ist; im Bd. LI S. 248 f., dann abermals in meiner Ausgabe des Catalepton S. 43 habe ich im Gegensatz zu F. Leo schon dasselbe im gleichen Sinne ausgeführt, indem ich die Erscheinung auf das Volkslatein zurückführte. Da sind von mir auch die meisten der einschlägigen Plautusstellen und zwar genau in derselben Weise behandelt worden, wie Klotz es tut, also auch Stich. 769: *Ionic(us) et cinaedicus* usf. usf. Ich möchte nicht wiederholen, was ich dort gab. Es scheint nicht, dass ich verlangen kann, dass meine Fachgenossen meine Arbeiten benutzen, heisse es willkommen, dass der genannte Gelehrte zu derselben Aufstellung wie ich gelangt ist, möchte mir aber die Priorität in diesem Fall, auf den ich Wert lege, doch wahren. Auch aus dem Bereich der saturnischen Verskunst brachte ich übrigens *Roman(us) exercitus* bei. Das frappierendste Beispiel aber steht bei Plautus Bacch. 401: *comm- incommodus* statt *commodus incommodus* (*com incommodus* hat da wirklich B[1]). Dass dieselbe Silbenellipse auch in *omnimodis*, in *praesente testibus* u. ä. anzuerkennen sei, habe ich ebendort ausgeführt, verglich auch schon wie Klotz den deutschen Sprachgebrauch, wonach wir ‚in gut und bösen Tagen' sagen oder Goethe: ‚jeden Nachklang fühlt mein Herz froh und trüber Zeit'.

Ich füge hinzu, dass wohl auf Grund dieser Erklärungsweise auch Plaut. Asin. 807 so gemessen werden kann:

tot noctes reddat spurc(as) quot puras habuerit.

Dagegen ist die Zeile Capt. 532

nugas, ineptias incipisse haereo

Digitized by Google

offenbar korrupt; ich möchte glauben, dass des Tyndarus Rede hier mit Kretikern abschloss und dass Plautus schrieb:

nugas et ineptias incipisso; haereo.

Wenig glaublich scheint es mir jedoch, dass wir solche Ellipsen, die gar in der Schrift zum Ausdruck gekommen sein sollen, auch auf Prosatexte übertragen dürfen; die Beispiele, die Klotz hierfür beibringt, sind dürftig und wenig überzeugend. Jedenfalls beweisen die meisten in Betracht kommenden Plautusstellen, dass man die Silben, die beim Sprechen unterdrückt wurden, in der Schrift doch sorglich zum Ausdruck zu bringen pflegte. Dass also z. B. im Bell. Hisp. 18, 6 *transfuge nuntiaveruntque* für *transfugerunt nuntiaveruntque* eingetreten sei, bleibt zweifelhaft.

Mit Unrecht habe ich meinerseits mit der besprochenen Erscheinung a. a. O. die scheinbaren Silbenausfälle in Verbindung gebracht, die in *nulli consili, uni subselli, illi modi* u. a. vorliegen; vgl. noch *uni collegi sumus* (Titin. 7 R.), *pili uni* (Catull 17, 17). Hier hat doch wohl vielmehr nur eine Angleichung der Endungen stattgefunden. In jedem Fall aber wird in Hinsicht hierauf die Hypothese, die Luchs (ähnlich Leo) vortrug, nicht gelten können.

Für *simile est* statt *similis est* und ähnliches, das die Plautushandschriften bieten und das bei Martianus Capella wieder auftaucht, sei auf Otto Brinkmann, De copulae est aphaeresi, Marburg 1906, S. 3 u. 20 ff. sowie auf meine Kritik u. Hermeneutik S. 138 f. verwiesen.

Nötig scheint mir noch ein Wort zu Catalepton III a v. 17, wo wir lesen:

Pro quis omnia honoribus hoc necesse Priapo est
Praestare: et domini hortulum vineamque tueri.

Auch da habe ich versucht *omnia honoribus* für *omnibus honoribus*, was der Sinn erfordert, zu nehmen, und vielleicht kann man sich bei dieser Auskunft beruhigen; vgl. *omnimodis* (Genaueres a. a. O.); auch an *duo verbis* bei Novius 3 R. sei erinnert. Jedenfalls steht hier das *hoc* so wie bei Persius 2, 62: *quid iuvat hoc: templis nostros inmittere mores?* Jedoch sei dazu erwähnt, dass *omnia* gelegentlich auch adverbial für *omnino* steht, wie W. Bährens, Glotta V S. 85, an einigen überzeugenden Beispielen gezeigt hat. Vielleicht kann in derselben Weise auch der schwierige Vers in Culex 217 erklärt werden (s. Leo, Culex S. 59). Gilt dies auch von der Cataleptonstelle, so wäre sie aus der Reihe der von mir angeführten Belege zu streichen. Gleichwohl ist da gemeint, dass Priap für ‚alle' im Voraufgehenden aufgezählten Ehren sich dankbar erweisen soll.

Digitized by Google

Dass sich übrigens das erwähnte *omnimodis* nach der Analogie von *multimodis* eingestellt hat, ist klar. So sei mit letzterem hier noch das *inanicapitis* verglichen im Scholion zu Juvenal 15, 23, womit daselbst das *vacui capitis* des Dichters glossiert wird.

Marburg a. L. Th. Birt.

Nachtrag zu Catull c. 17.

(Oben S. 115 f.)

Bei Catull 17, 1 ist, wie ich ausführte, die Lesung *ponto laedere longo* beizubehalten; denn für objektlosen Gebrauch des *laedere* lassen sich die Beispiele leicht vermehren, so wie wir bei Cicero De orat. II 301 lesen: *saepe aliquis testis aut non laedit aut minus laedit nisi lacessatur*; ähnlich Cic. pro Flacco 11; vgl. auch pro Flacco 10: *nihil dixit quod laederet*; Verr. IV 19: *Heius laesit gravissime*; pro Font. 35: *cum laedat nemo bonus*. Zur Auslassung des *in* vor *ponte longo*, resp. zum ablativus localis bei Catull und andern Dichtern vgl. H. Bausch, Studia Propertiana de liberiore usu ablativi, Marburg 1914, S. 14. — Im Vers 80 des Pomponius, den ich S. 118 zitierte, habe ich mit Absicht die Schreibung *menam* statt *maenam* beibehalten; der Dichter suchte den Anklang der Wörter *cenam* und *menam*. Dass der Zweilaut *ae* im Volkslatein schon früh zu *e* wurde, ist bekannt; vgl. *pretor* bei Lucilius u. a. — Auch über das *sexagenarii de ponte* handelte ich a. a. O. im Anlass Catulls. Es scheint, die 60 Jahre galten auch sonst als Zeitgrenze, von wo der *veternus*, das Eingeschlafensein beginnt; denn dieser Vorstellung sieht sich Cicero Tusc. I 92 veranlasst zu widersprechen: *quasi vero quisquam ita nonaginta annos velit vivere, ut cum sexaginta confecerit dormiat; ne sui quidem id velint, non modo ipse*; und auch an Cicero selbst sei erinnert, der als *sexagenarius* noch einmal heiratete und darum kritisiert und gescholten wurde; er wusste sich freilich zu wehren; s. Quintil. VI 3, 75.

Marburg a. L. Th. Birt.

Berichtigung.

Zu S. 102. Das Beispiel Pseud. 880 ist zu streichen, da wahrscheinlich zu lesen ist: *quin tu illo inimicos potius quam amicos vocas*, vgl. Stich. 185 *veni illo ad cenam*. Jedenfalls wird man *tu* ungern entbehren; die Stellung *tuos inimicos* hebt das Possessivpronomen unnötig hervor.

Erlangen. Alfred Klotz.

Verantwortlicher Schriftleiter: Dr. H. Herter, Bonn.

Digitized by Google

DAS ALTERTUM UND DIE ENTDECKUNG AMERIKAS

Der ‚Columbus und die Geographie der Griechen' betitelte Vortrag, den Elter am Gedenktage des Stifters der Universität Bonn König Friedrich Wilhelms III. am 3. August 1902 gehalten hat und der nur durch Sonderabdrücke aus der Bonner Zeitung 1902 Nr. 187 bekannt geworden war (Rezensionen von S. Günther, Naturwiss. Rundschau XVII 1902 S. 670 f., H. Berger, B. Ph. W. 1903 Sp. 558 f., u. a.), erscheint hier unter neuem Titel und in vielfach veränderter und erweiterter Form, wie ihn Elter in letzter Zeit mehrmals gehalten hat, so am 17. Februar 1924 im Verein von Altertumsfreunden im Rheinlande (Bonner Jahrb. 1924 S. 243 f.) und am 14. April 1925 zur Eröffnung der Ferienkurse der Universität Bonn (Hum. Gymn. 1925 S. 145). Eine erste kurze Darstellung der Entwicklung der Kolumbusidee hatte Elter bereits im Index schol. aest. Bonn. 1891 S. XXVIII—XXX gegeben; reiches Material zu einer eingehenden Behandlung der Erdmessung des Eratosthenes und überhaupt zur Geschichte der Geographie des Altertums und ihres Fortlebens enthält der im Akademischen Kunstmuseum zu Bonn verwahrte Nachlass. Einzelnachweise moderner Literatur glaubte ich angesichts des allgemeineren Charakters des Vortrages nicht hinzufügen zu sollen; zum Ganzen vgl. ausser H. Bergers, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen' (2. Aufl., Lpz. 1903) und F. Gisingers Artikel ‚Geographie' im IV. Suppl.-Band der Realenzyklopädie nebst der dort angegebenen Literatur aus jüngster Zeit noch K. Holzhey, Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern, Festgabe Alois Knöpfler, Freiburg i. Br. 1917, S. 177 ff.; H. Lamer, Wiener Blätter für die Freunde der Antike II 1923, S. 28 f.; E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923, bes. S. 184 ff.; Th. Nissen, Nordelbingen IV 1925 S. 78 ff.; R. Hennig, Von rätselhaften Ländern, München [1925], S. 162 ff. *Hans Herter.*

Wir glauben, dankverpflichtet, das Andenken des trefflichen Gelehrten und Lehrers und des verdienten Mitarbeiters in unserm Museum nicht würdiger feiern zu können, als durch die Veröffentlichung dieser Vorlesung aus seinem Nachlass. *F. M.*

Digitized by Google

Im Jahre 1492, demselben Jahre, in dem Kolumbus Amerika entdeckte, verfertigte der portugiesische Ritter Martin Behaim aus Nürnberg ‚aus Fürbitt und Begehr der obersten Haubtleut der loblichen Reichsstat Nurnberg' bei einem Besuch in seiner Vaterstadt den noch jetzt dort befindlichen ‚Erdapfel', einen prächtigen Erdglobus mit zahlreichen, höchst interessanten und wichtigen Aufschriften; in ihnen präsentiert sich das gesamte geographische Wissen und die geographischen Vorstellungen der damaligen Zeit vor der Entdeckung Amerikas. Zum Kap Non aber an der Westküste Nordafrikas lesen wir die Bemerkung: bis dahin sei der berühmte Herkules mit seiner Flotte gekommen, aber nicht weiter, weil er dort den heftigen Absturz des Meeres gegen Süden gefunden, und so sei er hier umgekehrt, bei Kap Non, d. h. *non plus ultra*. Das ist die aus dem Altertum stammende, das Mittelalter allgemein beherrschende Vorstellung von den Säulen des Herkules, die denn auch auf den damaligen Weltkarten zum Zeichen, dass hier im Westen die Welt zu Ende sei, deutlich abgemalt zu werden pflegen.

Inzwischen aber war man längst *plus ultra*, über die vermeintlichen Grenzen der Welt hinaus vorgedrungen; schon 1434 ward Kap Non (heute Bojador genannt) überschritten, 1471 ward zum ersten Male wieder der Äquator passiert, und von da an allmählich immer klarer als Ziel erkannt und verfolgt die Umseglung Afrikas, und etappenweise errichtete man neue Säulen als Marksteine der immer weiter vorrückenden Entdeckungen. Als dann jenseit des Cabo tormentoso (Kap der guten Hoffnung, seit 1486/7) es wieder nordwärts ging, da hatte es keinen Halt mehr auf dem Seewege nach Indien, der nunmehr offen dalag. Und als nun auch Kolumbus den westlichen Ozean durchquerend, um Indien mit seinen Schätzen auf neuem, kürzerem Wege zu erreichen, ‚Westindien' entdeckte und nach ihm Amerigo Vespucci neben anderen südlich des Äquators eine neue *terra firma*, die sog. ‚Neue Welt', die zuerst in St. Dié 1507 nach ihm Amerika benannt wurde, und dann im weitern Verlauf auch diese durch Magalhães umsegelt, der Stille Ozean durchschnitten und so zuletzt die ganze Erdkugel zum ersten Male umfahren ward (1520/1), da war im vollsten Sinne des Wortes die alte Zeit zu Ende, und ein neues Weltalter begann. Nicht etwa nur in dem Sinne, dass zu der alten Welt eine neue hinzugekommen, der Erdkreis

Digitized by Google

sozusagen verdoppelt war, sondern es war damit bei aller Unermesslichkeit der Aufgabe, auch diese neuen Erdteile zu erforschen und dem Weltverkehr zu erschliessen, im ganzen doch definitiv die Endlichkeit und Begrenztheit unseres Erdballes erkannt und für alle Zeiten festgelegt. Fortan verschwinden die Enden der Welt nicht mehr in sagenhaften Fernen oder dem unendlichen Ozean, fortan ist Gestalt und Grösse der Erde nicht mehr freies Spiel der Phantasie oder philosophischer Spekulation, sondern eine konkrete Tatsache, und sie immer vollständiger und genauer zu erfassen Aufgabe exaktester Wissenschaft; die Poesie der Geographie ist nun auf immer dahin; langsam zwar, aber unerbittlich sieht sich der menschliche Geist fortan gebunden an die festen und unverrückbaren Grenzen dieser relativ grossen und durch ihre absolute Beschränktheit dennoch wieder unendlich kleinen Wirklichkeit. Das ist der grosse Wendepunkt in der Geschichte der Geographie, unserer Vorstellung und Kenntnis von der Welt, auf der wir Menschen leben.

Wie ward dieser Punkt erreicht, und wie kam es, dass gerade jenes Jahrhundert diese das Weltbild so umwälzenden Entdeckungen hervorbrachte? Wodurch ward es befähigt, die festeingewurzelten Vorurteile der früheren Jahrhunderte zu überwinden und jene Taten zu unternehmen, wie sie bis dahin in der Weltgeschichte unerhört gewesen? Als Zufall oder Wunder oder Auswirkungen des Geistes einer neuen Zeit sind auch solche Entdeckungen nicht zu erklären, vielmehr wie alle Tatsachen der Geschichte haben auch sie ihre festen Grundlagen und Voraussetzungen, und auch die grossen Entdecker, die Männer der Tat, handeln nicht blindlings, sondern geleitet von bestimmten Ideen, d. h. geschichtlich erwachsenen Vorstellungen und Erkenntnissen. Wenn Kolumbus als erster auszog nach Westen, um so an das östliche Ende der bekannten Welt, eben Indien, zu gelangen, so schwebte auch ihm ein bestimmtes Bild der Erde vor Augen, musste er naturgemäss von der Voraussetzung ausgehen, dass die Erde eine Kugel sei, eine Kugel von bestimmtem Umfang, und von der Annahme, dass der Zwischenraum zwischen Europa und Indien nur von beschränkter, verhältnismässig geringer, also für einen Seefahrer nicht unüberwindlicher Ausdehnung sei, genau so wie es z. B. auf dem Globus Behaims zu sehen ist. Eine solche Entfernung abzuschätzen, nach Meilen zu

Digitized by Google

bestimmen, bedarf es aber einer klaren Vorstellung von der Grösse der Erdkugel, die nicht direkt, sondern nur durch eine Gradmessung ermittelt werden kann, ferner der Kenntnis der geographischen Lage und Ausdehnung der bekannten Welt im Verhältnis zur Erdkugel usw. So elementar uns heute diese Schulweisheit erscheint, so wenig jedoch verstand sich damals solches von selbst. Wie das Mittelalter sich durchweg die Erde als flache Scheibe im Weltmeer dachte und daher von sich aus nie auf den Gedanken einer westlichen Erdumseglung sozusagen unter der Erde her gekommen wäre, so ist auch Kolumbus nicht etwa von selbst durch neue Studien zur Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde gelangt, noch wäre er oder irgend einer seiner Zeitgenossen nun plötzlich imstande gewesen von sich aus eine Erdmessung vorzunehmen, die Ausdehnung der Welt von Spanien bis Indien festzustellen und danach den Abstand Ostasiens von Westeuropa zu bestimmen. Und doch bleibt solches Wissen die notwendige theoretische Unterlage für den praktischen Versuch, wie ihn Kolumbus gemacht, und die wissenschaftliche Arbeit, die vor ihm geleistet sein musste, um zu diesem Punkte zu gelangen, ja auch nur die Idee einer solchen Umfahrt um die Erde zu fassen, ist wahrlich nicht geringer zu schätzen als ihr praktischer Erfolg. Wer also hat diese unumgängliche Vorarbeit gemacht, und wie war man damals in den Besitz dieses Wissens gelangt, über das Kolumbus oder Behaim verfügte? Man muss weit zurückgreifen in der Geschichte, bis man wieder auf solche Gedanken und Erkenntnisse stösst. Eine Erdmessung wenigstens, die der Entdeckung Amerikas unbedingt vorangegangen sein musste, war, solange damals die Welt bestand, überhaupt nur ein einziges Mal selbständig gemacht worden, und das im alten Griechenland, und einen Erdglobus hatte die Welt seit dem Altertum auch nicht mehr gesehen. So weit es auch sein mag von den alten Griechen bis zu Kolumbus und wie immer jene Kenntnis, die das Mittelalter nicht mehr besass, dem 15. Jahrhundert direkt oder indirekt zugekommen sein mag, hier im Altertum sind ohne Zweifel die wissenschaftlichen Voraussetzungen zu suchen, die in letzter Linie zu der epochemachenden Entdeckung Amerikas geführt haben. Nichts ist jedenfalls geeigneter, uns mit gerechter Bewunderung zu erfüllen, als die geistige Arbeit, die schon die Griechen an das Problem der Feststellung der Gestalt und

Digitized by Google

Grösse der Erde gesetzt haben; hier sehen wir, wie langsam und mühsam eine Erkenntnis errungen werden musste, die heute zu den Elementen der Volksbildung gehört und die wir am Ende doch auch so gut wie etwa Kolumbus und seine Zeitgenossen dem Altertum verdanken könnten. Wie dem auch sein möge, auf alle Fälle wird es zum Verständnis der Vorgeschichte der Entdeckung Amerikas unsere erste Aufgabe sein müssen, die wissenschaftliche Eroberung der Welt, d. h. die Erkenntnis der Erdkugel und ihrer Grösse und ihre Darstellung auf dem Globus und der Karte durch Altertum und Mittelalter hindurch einmal in aller Kürze zu verfolgen.

Was die Erde sei, wie sie aussehe, kümmert den einfachen Sinn noch nicht; bei Homer schaut man von den Zinnen der Mauer auf die Schlachtebene herab, weiss aber schon, dass die engere Heimat nicht die Welt bedeutet, dass es weit, weit sein müsse von da, wo die Sonne aufgeht, bis dahin, wo sie untergeht. Den Odysseus lässt der Dichter in der Ferne umherirren, einerlei wo, diese Phantasiewelt hat noch weder Grenzen noch ein festorientiertes Lageverhältnis ausser für die nächste Umgebung. Aber wie von jedem Punkt, jeder Höhe die Umschau bis an die Grenzen des Horizonts ein rundes Bild ergibt (d. i. der *ὁρίζων sc. κύκλος*, der begrenzende Kreis), so hatte notwendig die erste Vorstellung und auch die erste bildliche Darstellung der bekannten Erdoberfläche runde Form, waren in konzentrischen Kreisen die Länder und Inseln um den eigenen Mittelpunkt gelagert, und leicht mochte der auf dem Meere heimische Grieche sich wohl denken, dass, wie weit auch die bewohnte Erde sich erstrecken möge, sie rings von dem alles umgebenden, selbst endlosen Okeanos umflossen sei. Von selbst jedoch scheiden sich bereits bestimmte Teile dieses runden Erdkreises als richtunggebend aus, Sonnenaufgang vor allem und Sonnenuntergang; das Reich des Lichtes im Osten und das Reich der Finsternis im Westen prägen sich den primitiven Vorstellungen so tief ein, dass sie auch über die Zeiten wissenschaftlicher Aufklärung hinaus in Glauben und Aberglauben breite Spuren hinterlassen haben.

Wie die Sonne am Tage, so sind die Sterne die Wegweiser für die Menschen bei Nacht. Wenn schon Odysseus den Nordstern fest im Auge behält auf der nächtlichen Fahrt, so ist diese älteste praktische Astronomie der seefahrenden

Digitized by Google

Griechen bereits ein fester Grundstein ihrer gesamten ferneren Geographie geworden. Norden wird damit für sie der Richtpunkt ihres Weltbildes; nach Norden, d. h. so dass Norden vorne oder oben liegt, sind alle Karten der Griechen von Anfang an orientiert gewesen. Ein solches nach Norden gerichtetes Flächenrund also, in immer grösserer Ausdehnung, je mehr sich der geographische Horizont durch die Kenntnis immer neuer Völker und Länder erweiterte, ist das ursprüngliche Weltbild der Griechen gewesen; dasselbe war und blieb auch das umfassendere Weltbild der Römer, der Erdkreis (*orbis terrarum*), nur nach Süden, der Mittagsseite gerichtet, wie es der Lebensweise dieses Bauernvolkes entsprach; und dasselbe ward wieder das Weltbild des in die Kindheit der Geographie zurücksinkenden Mittelalters, jedoch nochmals anders gerichtet, nach Osten, der Gegend des Paradieses, ‚orientiert'; erst die Renaissance hat uns die griechische Orientierung der Karte nach Norden wieder gebracht.

Über dem Erdkreis wölbt sich dem Griechen wie eine Halbkugel der Himmel, wie er seitdem auch uns erscheint, die wir nicht anders denken können, während z. B. die Bibel ihn als Himmelszelt betrachtet oder die Bewohner des Niltals ihn flach auf den Randgebirgen wie auf Pfeilern ruhen lassen, wie ein Dach, von dem die Sterne wie Lampen herunterhängen. Aber der Grieche, der den Nordstern kennt, den πόλος, um den sich die anderen Sterne im Kreise drehen, deren konzentrische Bahnen er, soweit er sie nicht sieht, aus ihrem täglichen Aufgang und Untergang erschliesst, gelangt doch bald zur Vorstellung, dass der Himmel, von dem man immer nur die eine Hälfte sieht, in Wirklichkeit eine Vollkugel sei. Und das, die konstante Beobachtung der um die Erde rotierenden Himmelskugel, wird nun auch der Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde in überraschend früher Zeit. Schon Pythagoras soll sie gegenüber älteren, zum Teil seltsamen Ansichten über die Gestalt der Erde zuerst ausgesprochen haben, wohl weniger sich stützend auf die praktischen Beobachtungen der griechischen Seefahrer als geleitet durch Spekulationen über die Vollkommenheit der Kugelgestalt und die Analogie der Himmelskugel, des Sinnbildes des Kosmos. So kühn eine solche, auf rein theoretischem Wege durch den Schluss aus der scheinbaren Tatsache der Bewegung des Himmels um die Erde gewonnene

Digitized by Google

Vorstellung war von einer mitten im ewig sich drehenden Weltall feststehenden und freischwebenden Erdkugel, durch die eine ganze Welt überlieferter mythischer Vorstellungen für die Wissenschaft beseitigt wurde, vom Helios, der allabendlich im Ozean zur Ruhe geht, um Morgens frischgestärkt am anderen Ende des Horizonts wieder aufzustehen, von der Unterwelt, dem Nabel der Erde und so vieles andere, so sicher ist es, dass diese Erkenntnis den Griechen früh und leicht und ohne grosse Erschütterungen des Bewusstseins gelungen ist, während die wenigsten Römer es je begriffen und das Mittelalter sich von dem primitiven Vorurteil, dass die Erde eine runde Scheibe sei, nicht freizumachen vermocht hat. Bei den Griechen ist diese Erkenntnis seit alter Zeit allen Gebildeten geläufig; für sie hat zwar die Erde ihre feste Stellung als Mittelpunkt der Weltkugel, aber von der Weltachse mitten durchschnitten erhält auch sie ihre beiden Pole, damit zugleich eine feste Gliederung der Oberfläche, auf der nun irgendwo auch die Menschen wohnen; die Erkenntnis, dass die Erdkugel sich um die Sonne bewege, wie Aristarch von Samos u. a. Vorläufer des Kopernikus auch bereits gefunden hatten, ist dagegen auch den meisten Griechen unverständlich geblieben.

Die heute üblichen Schulbeweise für die Kugelgestalt der Erde sind denn auch fast alle schon von den Griechen angeführt, die meisten stehen beisammen bei Aristoteles (*de caelo* 2, 14; am ausführlichsten bei Cleomedes I 8); die bekannte Beobachtung vom allmählichen Auftauchen der Schiffe am Meereshorizont findet sich zwar erst bei Strabo (1, 1, 20 p. 12), ist aber den Schiffern sicher schon seit ältester Zeit geläufig gewesen ebenso wie das Auftauchen neuer Sterne am Horizont; dagegen nennt Aristoteles den kreisförmigen Schatten der Erde bei Mondfinsternissen, die Veränderung der Polhöhe der Sterne in der Richtung von Norden nach Süden u. a.; am entscheidendsten ist für ihn der Zug aller schweren Körper nach der tiefsten Stelle, was nur der Mittelpunkt einer Kugel sein könne, und wofür Archimedes (vol. II p. 357 H.) noch besonders geltend machte, dass jede Flüssigkeit sphärische Gestalt anzunehmen strebe. Den für die Erdmessung wichtigen Unterschied der Schattenwinkel auf verschiedenen Breiten betont noch eigens Plinius (*n. h.* 2, 182). Gegen alle diese Beweise liessen sich Einwendungen erheben. Denn so richtig sie sind, nachdem für uns heute die Tatsache

Digitized by Google

der Kugelgestalt der Erde objektiv feststeht, so sind es doch für die damalige Zeit nur Indizien, aus denen eine alle sinnliche Wahrnehmung übersteigende und alle bisherigen Vorstellungen umwälzende Tatsache erst erschlossen wurde. Aber das ist eben das Grosse daran, dass das wissenschaftliche Denken der Griechen bereits die Kraft besass, durch Induktion eine Tatsache festzustellen, die so weit jenseit aller Erfahrung liegt, dass kein Mensch damals selbst auf Grund der gesamten geographischen Kenntnisse des Altertums sie hätte verifizieren können. Es ist eine im vollsten Sinne wissenschaftliche Hypothese (vgl. Cic. *ac.* 2, c. 39), die sich glänzend bestätigt hat durch Kolumbus und seine Nachfolger.

Dass die Entdeckung der Kugelgestalt der Erde in der Geschichte der Wissenschaft nicht geringer anzuschlagen sei als die Entdeckung der Gravitation, ist das Urteil eines Mannes wie Gio. Schiaparelli. Kein Volk der Welt hat ein gleiches aufzuweisen, auch nicht die sternkundigen Babylonier; diese Orientalen sind Astrologen, wirkliche Astronomen erst die Griechen. Das zeigt sich auch daran, dass sie, seit Aristoteles diesen Fundamentalsatz der Geographie gegenüber den früheren unwissenschaftlichen Ansichten über die Gestalt der Erde zur allgemeinen Anerkennung gebracht hatte, nun auch ohne Zaudern und Bedenken die weiteren Konsequenzen ziehen, die eine solche Erkenntnis mit sich bringt und alle Fragen, die mit dem Problem der Erdkugel zusammenhängen, in Angriff nehmen, deren ganzen frischen und aufregenden Reiz sie allein damals im Zeitalter des Hellenismus durchgekostet haben, denn für uns sind das längst Trivialitäten geworden.

Es versteht sich, dass für eine Kugel sofort eine ganz andere Betrachtungsweise platzgreift als für die alte Erdscheibe. Die Erdkugel hat ihre beiden festen Pole, senkrecht zur Achse umzieht sie, der Sonnenbahn am Himmel entsprechend, ein Gürtel zwischen zwei Kreisen, den Wendekreisen (*τροπικοὶ κύκλοι*) des Krebses und des Steinbocks, in deren Zeichen die Sonne damals vor über 2000 Jahren um die Zeit ihrer Wenden stand; die Mitte nimmt ein, die Erdkugel in zwei Halbkugeln teilend, der Tag- und Nachtgleicher (*ἰσημερινὸς κύκλος, linea aequinoctialis*, modern Äquator); Halbkreise von Pol zu Pol sind die Linien, deren Orte gleichzeitig den höchsten Stand der Sonne haben, die Mittagslinien (*μεσημβρινοί, meridiani*); vom Äquator nach den Polen zu wechseln

Digitized by Google

die Längen der längsten Tage bis zu einem Kreise, der die Grenze bildet, dem Polarkreis, bzw. dem nördlichen, Bären- und dem südlichen, Gegenbärenkreis (*ἀρκτικὸς* und *ἀνταρκτικὸς κύκλος*, jener ursprünglich gedacht als der Kreis, bis zu dem nördlich der Bär jeweils über dem Horizont bleibt); die Zonen (Gürtel), ursprünglich am Himmel, erhalten so ihr Korrelat auf der Erde, die Kugelzonen zwischen den verschiedenen dem Äquator parallelen Kreisen (*παράλληλοι*) erhalten den Namen *κλίματα* nach der geneigten Stellung der Sonne zur Erdachse — und so vieles Andere, was damals zuerst festgestellt worden ist in der noch heute uns geläufigen Bedeutung. Der grosse Fortschritt ist der, dass die Kugelform nicht nur eine Reihe von Festsetzungen rein mathematisch abzuleiten gestattete, sondern auch terrestrische Erscheinungen, die bisher dunkel und kontrovers geblieben wie Jahreszeiten, klimatische Unterschiede u. a. jetzt, wo die Erde als ein zur Sonne in besonderer Beziehung stehender Himmelskörper erkannt war, sofort ihre natürliche Erklärung fanden; die Astronomie wurde durch die Griechen die feste Stütze der Geographie, und die See hat diese ‚Nachtwächter' wissenschaftlich frei gemacht, durch Beobachtungen am Himmel die der Beobachtung unzugängliche Erde zu erforschen.

Mit der Erkenntnis, dass die Erde eine Kugel sei, war sie nun aber auch schon unmittelbar, Jahrtausende bevor sie noch umfahren ward, ein Körper von begrenzter Grösse, war die Welt aus einem *ἄπειρον*, das immer noch leichter gesagt und gedacht ist als eine Kugel, plötzlich klein und endlich geworden. Aber dann drängte sich auch sofort die Frage auf, und man glaube nicht, die griechische Wissenschaft habe sich solche Fragen nicht gestellt, wie gross diese Erdkugel sei, auf der wir wohnen, denn wenn ihre Grösse endlich war, so musste sie auch messbar sein. Da direkte Messung ihres gesamten Umfangs ein Ding der Unmöglichkeit, so konnte ihre Grösse zu ermitteln wiederum nur auf astronomisch-geometrischem Wege versucht werden. Während schon Aristoteles für den Erdumfang die Schätzungen einiger ‚Mathematiker' angibt, und manche Zeugnisse das Interesse bekunden, das man der Frage entgegenbrachte (z. B. schon Aristophan. *Nub.* 201 ff.), war die erste und einzige wissenschaftlich durchgeführte Erdmessung bekanntlich das hochberühmte Werk des alexandrinischen Gelehrten und Bibliothekars Eratosthenes,

Digitized by Google

des Mannes, nebenbei bemerkt, der sich auch zuerst einen Philologen genannt hat. Wir kennen sein Verfahren glücklicherweise noch genauer, hauptsächlich durch die Schrift des Kleomedes *περὶ κυκλικῆς θεωρίας* (I 10). Das Prinzip war dasselbe wie noch heutzutage, Messung eines Kreisbogens auf der Erde und Bestimmung des Verhältnisses dieses Kreisbogens zum Kreisumfang. Als Kreisbogen empfiehlt sich aus naheliegenden Gründen das Stück eines Meridians, und als einfachstes Hilfsmittel zur Feststellung der Krümmung die Schattenmessung mit dem Gnomon, einem Stift ähnlich wie bei der Sonnenuhr. Als königlicher Beamter von Ägypten, dem klassischen Lande der Geodäsie, in die Lage gesetzt, ein solches Unternehmen im grössten Maßstab zu organisieren, wählte Eratosthenes als Standlinie das im ganzen süd-nördlich verlaufende lange Niltal. Nun wusste man schon längst, dass in Syene in Oberägypten unter dem nördlichen Wendekreise am Mittag der Sommersonnenwende die Sonne ziemlich senkrecht am Himmel steht, so dass der Stift des Gnomon keinen Schatten wirft; alle Orte desselben Meridians nördlich von Syene haben zur selben Zeit Schatten, der so entstehende Schattenwinkel wird nach Norden zu immer grösser, im selben Verhältnis, wie sich der von der Sonne in Syene senkrecht getroffene Erdradius von Syene nach Norden zu bewegt, und zwar ist, wie leicht einzusehen, der Schattenwinkel dem Winkel der betr. Erdradien gleich. Da nun auf dem Meridian von Syene nordwärts in Alexandria am selben Mittag ein Schattenwinkel von $^1/_{50}$ des Ganzen (von 360°, wie wir heute sagen) beobachtet wurde, so war auch der zugehörige Kreisbogen von Syene bis Alexandria als $^1/_{50}$ des grössten Kreises bestimmt, und da als Entfernung dieser beiden Punkte 5000 Stadien gemessen wurden, so war der ganze Kreis, d. i. der Erdumfang damit als $50 \times 5000 = 250000$ Stadien (c. 44400 km) lang gefunden (meist auf 252000 Stadien d. i. 700 Stadien pro Grad aufgerundet). Das Verfahren ist einleuchtend und einwandfrei, der Fehler im Resultat, wenn man den damaligen Stand der Hilfsmittel und Methoden berücksichtigt, auch gar nicht so gross, obwohl schon die runden Zahlen zur Genüge zeigen, dass man es zunächst nicht auf absolute Genauigkeit, die ja bis heute noch nicht erreicht ist, abgesehen, sondern vorerst einmal wenigstens annähernd eine bestimmte Zahl für die Grösse der Erde ausfindig zu machen suchte. Das Wichtigste

Digitized by Google

ist ja auch vielmehr dies, dass der griechische Geist damit zum ersten Male auf empirischem Wege durch eine Teilbeobachtung, in einem Maßstab wie seither nicht wieder die ganze für uns doch unübersehbare Welt erobert und der Berechnung durch Maß und Zahl unterworfen hatte.

Das Hauptinteresse bei der Erdmessung war aber wohl weniger das, die Grösse der Erdkugel zu bestimmen, als vielmehr Ausdehnung und genaue Lage der bewohnten Erde, der menschlichen Ökumene auf dieser Kugel von 250—252000 Stadien Umfang zu ermitteln. Denn wenn die Erde eine Kugel, so kann die bekannte bewohnte Erde ja nur ein Teil einer Kugelfläche sein, zumal die Polarzone wie auch die Äquatorialzone noch als unbewohnbar und unpassierbar galten. Ob sie nun eine vom Ozean umflossene Insel ist oder nicht, da die bekannte Erde nicht die ganze Kugel von Pol zu Pol bedeckt, so musste man sich schon alsbald sagen, dass es auf diesem unserm Erdball, so endlich er auch ist, vielleicht noch andere Weltteile, andere Menschen gebe, ausser uns, die wir oben auf der nördlichen Halbkugel wohnen, andere auf der entgegengesetzten Seite für uns mit dem Kopf nach unten, während wir umgekehrt für sie unten sind, Antipoden, wie man sie nannte. So unheimlich die Vorstellung von solchen unbekannten Mitbewohnern der im unendlichen Weltraum freischwebenden Erdkugel sein musste, auch diesen Schluss hat die griechische Wissenschaft gezogen, ohne sich dadurch an dem Vertrauen auf ihre Erdmessung irre machen zu lassen. So blieb der Gedanke an noch unentdeckte Erdteile von Anfang an lebendig, aber um so mehr drängte es nun auch zu wissen, welchen Teil der Erdoberfläche die damals bekannte Welt nun wirklich einnehme. Die Aufgabe bot ungleich grössere Schwierigkeiten als selbst die doch auf Ägypten beschränkte Erdmessung. Wohl zeigten die bisherigen Karten die bekannte Welt in ihrer flächenhaften Ausdehnung, und wir wissen, dass es seit ältester Zeit schon zahllose Karten gab mit den Wegen zu Wasser und zu Lande, den Völkern und Städten — von der ‚Erdabbildung' (γεωγραφία) trägt die Geographie noch heute ihren Namen — und diese Karten waren im Laufe der Jahrhunderte immer reichhaltiger und genauer geworden, so dass auch alles in einem gewissen Situationsverhältnis der Länder und Orte zueinander erschien. Der geographische Horizont war freilich allmählich unendlich

Digitized by Google

grösser geworden. Die Handelsfahrten der Phönizier, die griechische Kolonisation bis nach Südrussland, Italien und Afrika, die Beziehungen der Griechen nach Persien und Ägypten hatten die Grenzen immer weiter hinausgeschoben, aber alles das verschwand wieder gegenüber der Erweiterung der bekannten Welt durch die Züge Alexanders des Grossen bis nach Indien, während andere Pioniere der Geographie bis nach Thule und den Quellen des Nil vordrangen und selbst Afrika angeblich schon mehrfach umfahren wurde. So gewiss man auch alle diese neuen Gegenden, gemessen nach Reiseberichten und Itineraren, in die Land- und Seekarten eintrug, wie sollte man das nun aber zumal mit den uferlosen Rändern im Norden, Osten und Süden der Welt auf eine Kugeloberfläche von bestimmter Grösse der Wirklichkeit entsprechend übertragen? Der empfindlichste Mangel war neben der Ungleichmässigkeit in bezug auf die Vollständigkeit und Zuverlässigkeit des Materials dieser Karten das Fehlen astronomischer Ortsbestimmungen; nur wenige sichere Breitebestimmungen lagen vor, während Längebestimmungen hauptsächlich nach dem Zeitunterschied bei Finsternissen damals so gut wie unausführbar waren. Indem man nun von Syene unter dem nördlichen Wendekreis ausging, zog man von da über Alexandria einen Grundmeridian weiter über Rhodos, Hellespont zur Mündung des Borysthenes, und für die Breiten als Standlinie den Parallel von Rhodos durch die Säulen des Herakles, den Peloponnes über Rhodos bis zum Taurus, und suchte nun von da aus so gut es ging das übrige nach Längen und Breiten annähernd richtig einzutragen. Die unsägliche Arbeit, die das gekostet, erst einmal das gesamte geographische Wissen in einer einheitlichen Karte zu vereinigen und dann Masse und Lage der Erdkarte mit den Maßen und Verhältnissen der Erdkugel in Einklang zu bringen, wozu dann auch noch das überaus schwierige Problem der Kartenprojektion hinzukam, kann ich hier nicht weiter schildern. Genug, die grösste Breite der bekannten Welt wurde veranschlagt auf etwa $^3/_5$ der Strecke vom Äquator bis zum Nordpol, die Länge von Spanien bis Indien auf etwa $^2/_5$ des ganzen Umfangs dieser Kugelzone, so dass die Ökumene die eine Hälfte der nördlichen Hemisphäre einnahm, ohne sie auszufüllen; eine längliche Figur darstellend, ähnlich einem thrakischen Mantel, deren Länge in der Richtung von West nach Ost ungefähr das Doppelte

Digitized by Google

der Breite von Süd nach Nord betrug, woran wiederum noch unsere ‚Längen' und ‚Breiten' im Sinne jenes Erdbildes die Erinnerung bewahren, wie auch unsere Zählung der Längen von West nach Ost und der Breiten vom Äquator zum Nordpol ebendarauf zurückgeht, denn Längen und Breiten haben auf der Kugel ja eigentlich keinen Sinn. Damit wusste man denn endlich, wo man sich in der Welt befand, was die Erde war und wie sich die Ökumene auf der Erdkugel darstellte, und so unvollkommen das darnach entworfene Weltbild auch gewesen sein mag, auch die Kartographie war damit auf eine wissenschaftliche statt bloss empirische Grundlage gestellt. Aber selbst bei diesen Ergebnissen ist die griechische Wissenschaft nicht stehen geblieben. Hipparch, der nächste Nachfolger des Eratosthenes, stellte die prinzipielle Forderung auf, alle Orte astronomisch genau zu bestimmen, um so eine wirklich exakte Karte zu gewinnen, und um das zu ermöglichen, berechnete er alle zu einer astronomischen Ortsbestimmung erforderlichen Tabellen über die Veränderungen der Himmelserscheinungen auf Jahrhunderte im voraus, um so Gegenwart und Zukunft in den Stand zu setzen, mitzuarbeiten an der idealen Weltkarte. Das ist griechische Wissenschaft, die ohne Rücksicht auf unmittelbaren Nutzen oder den praktischen Erfolg ihre Forschungsarbeit in den Dienst der Wahrheit stellt.

Es schien nützlich und für das Verständnis der weiteren Schicksale der Geographie unentbehrlich, von der allmählichen Entwicklung dieses erst in langer und geduldiger Geistesarbeit zusammengebrachten Wissens von der Erde, das heute zu den Elementen allgemeiner Bildung gehört, ein wenn auch noch so skizzenhaftes Bild zu geben. Man wird es aber nach dem Gesagten nun auch verstehen, dass die Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde auch bei den Griechen bereits ein fester Bestandteil der allgemeinen Bildung gewesen, wie z. B. Plato (*Phaedo* 110 B) sagt: die Erde von oben gesehen sei rund wie ein Ball aus 12 Lederstreifen, oder Plinius (*n. h.* 2, 248) von einem gewissen Dionysodor erzählt, in dessen Grab man einen Brief *ad superos* gefunden, worin er mitteilte, er sei jetzt auf der Reise in der Unterwelt im Mittelpunkt der Erde angekommen; es seien bis dahin genau 42000 Stadien, was dem Erdumfang von 252000 Stadien entspricht ($\pi = 3$). Und ebenso ist es ganz natürlich, dass man die Kugelgestalt der Erde wie heute in der Elementarschule am Globusmodell demonstrierte, wenn

Digitized by Google

auch die Ökumene darauf nicht einmal ein Viertel der Oberfläche bedeckte. Denn auch der Globus ist eine Erfindung der Griechen, der Himmelsglobus sowohl, von dem wir noch antike Exemplare besitzen und von dem sich die Erinnerung durch das Mittelalter bis heute erhalten hat in dem Reichsapfel mit seinem Streifband, dem Zodiakus, wie auch der Erdglobus, von dem freilich kein Exemplar mehr existiert. Es war also auch nichts Besonderes, wenn Krates von Mallos in Pergamon einen Erdglobus öffentlich aufstellen liess, der durch seine Grösse imponieren sollte, und das merkwürdige daran war nur dies, dass dieser stoische Phantast, ein richtiger Popularisator unverdauter Wissenschaft, die damals moderne Geographie der Erdkugel zur Erklärung des Homer, der Fahrten seiner Helden, missbrauchte, und im übrigen aus purem Schematismus, den leeren Raum zu füllen, ausser der bekannten Erde noch eine weitere unbekannte Erdinsel auf ihrer Gegenseite und ebenso zwei weitere unbekannte Erdinseln auf der südlichen Hemisphäre jenseit des äquatorialen Ozeans einzeichnete. Diese letztere Vorstellung, dass es ausser unserer kleinen Ökumene draussen im Weltmeer noch andere unbekannte Erdteile in mannigfacher Grösse und Lage geben könne, begegnet uns auch sonst sehr oft; und so werden wir uns auch nicht mehr wundern, die Kolumbus-Idee einer Überfahrt von Gades westlich herum nach Indien von den Alten nicht einmal, sondern mehrfach ausgesprochen zu finden. Um nur einige der deutlichsten Stellen herauszuheben, so sagt Eratosthenes bei Strabo (1, 4, 6 p. 64; vgl. 1, 1, 8 p. 5; 2, 5, 5 p. 112) direkt: Da jeder Parallel ein Kreis, so würde man von Iberien nach Indien auf demselben Parallel fahren können, wenn nicht die Grösse des Atlantischen Ozeans Schwierigkeiten machen würde, wozu Strabo bemerkt, dass man dabei unterwegs auch auf neue bewohnte Erdteile stossen könne. Oder Seneca im Vorwort der *Naturales quaestiones* (13), wo er, die Winzigkeit der Erde im Verhältnis zum Weltganzen zu schildern, fragt: wie gross ist denn, was da liegt von den äussersten Küsten Spaniens bis nach Indien? Ganz wenige Tage würden bei gutem Wind genügen, das auszufüllen (*paucissimorum dierum spatium, si navem suus ferat ventus, implebit*). Und die Verse im Chorgesang der Fischer in Senecas *Medea* (375 ff.): ‚kommen wird die Zeit, wo der Ozean die Fesseln der Erde lockern, Tethys neue Welten auf-

Digitized by Google

decken und Thule nicht mehr die *ultima* sein wird', sind namentlich später oft wie eine Prophezeiung der grossen Entdeckungen empfunden worden. Ja bei Cleomedes 2, 1, 74 findet sich schon die merkwürdige Berechnung, dass ein Geschoss mit konstanter normaler Geschwindigkeit mindestens drei Tage brauchen würde, die ganze Erde über dem Äquator zu überfliegen. Es lag also jedenfalls nicht an dem Mangel wissenschaftlicher Einsicht oder der Reflexion über Grösse und Gestalt der Erde, dass Amerika nicht schon im Altertum entdeckt wurde.

Entdeckt haben sie es freilich nicht. Zur frischen Tat fehlte der unmittelbare Ansporn, das Handelsinteresse, das später die Spanier antrieb, einen kürzeren Weg nach den Gewürzländern Hinterasiens zu suchen, als der der Portugiesen um Afrika herum war, und im übrigen mangelte es im Altertum an den Mitteln zu einer rechten Organisation der wissenschaftlichen Arbeit; die nautischen Instrumente hätte die Technik schon geliefert, wurden doch schon z. B. tragbare Sonnenuhren im Taschenformat für bestimmte Breiten fabrikmässig hergestellt. So aber trat allmählich die mathematische Geographie hinter dem mehr praktischen Interesse für Länderkunde zurück. Auch die Römer haben, als sie die Welt eroberten, das Erbe der griechischen Wissenschaft, die Eroberung des Kosmos, nicht angetreten, wenn auch bei Einzelnen, wie Plinius, Seneca u. a. mancherlei griechisches Wissen sich noch erhielt. Wohl haben sie ihren ganzen *Orbis* nach Meilen ausgemessen und versteint — um das Verhältnis der Welt zur Erdkugelfläche dagegen sich nicht mehr gekümmert. Der einzige, der der Mann dazu gewesen wäre, auch die römische Verwaltungsgeographie im Geiste der griechischen Wissenschaft zu reformieren, Cäsar, der den römischen Kalender reformierte, indem er den von den griechischen Astronomen seit Jahrhunderten festgestellten Kalender im römischen Reiche offiziell einführte, hatte für die Forderungen eines Hipparch nicht das nötige Verständnis. Man redet wohl von Kugel und Polen und Zonen, aber auch weiter vom *Orbis terrarum*, ohne sich eine klare Vorstellung davon zu machen, ob die Erde ein Kreis oder eine Kugel sei und was das für die Welt zu bedeuten habe. Das ist der Unterschied zwischen Astronomen und Augurn, Geographen und Geodäten, ob man die Maße der Erde aus den Sternen oder aus den Meilensteinen abzulesen pflegt. Es war ein

Digitized by Google

einziges Glück, dass wenigstens noch einmal, kurz vor dem Untergang der alten Welt, das Problem der wissenschaftlichen Geographie wieder aufgenommen wurde, durch die Griechen Marinus und Ptolemäus (im 1. u. 2. Jahrh. n. Chr.), und dass wenigstens das Werk des letzeren uns so erhalten geblieben ist, dass wir heute noch darin den letzten Ertrag griechischer Wissenschaft und römischer Länderkunde besitzen.

Weniger berühmt als die *μεγάλη σύνταξις*, der Almagest, der das Ptolemäische Weltsystem verkörpert, das die Welt beherrscht hat bis auf Kopernikus, bietet die *γεωγραφικὴ ὑφήγησις* des Ptolemäus wenigstens im ersten Teile eine an die klassischen Zeiten würdig sich anschliessende Theorie der Erdmessung, der Ortsbestimmung, der Abbildung der Ökumene auf einer Kugeloberfläche, sowie der nach ihm benannten Projektion dieser auf eine Ebene. Freilich ergibt sich hier mit erschreckender Deutlichkeit, wie wenig die astronomische Geographie mit der ungeheuren Erweiterung des Weltbildes der römischen Kaiserzeit gegenüber selbst dem alexandrinischen gleichen Schritt gehalten hatte und wie ungleichmässig und dehnbar doch das Material war, mit dem er arbeiten musste. Auf 225° von 360° hatte Marinus die Länge der Ökumene berechnet, von der Westküste Europas und Afrikas bis nach Java und Kattigara am Ostrand Asiens. Das reduziert freilich Ptolemäus frischweg auf 180°, also die Hälfte der Erdkugel, weil keine Finsternis mit mehr als 12 Stunden Zeitdifferenz beobachtet worden sei. Die Breite lässt er von Thule unter dem Polarkreis bis Agisymba 17° jenseit des Äquators, der inzwischen von den Alten auch längst überschritten war, sich erstrecken. Die danach entworfene Erdkarte des Ptolemäus beruhte natürlich auf den damals kursierenden Land- und Seekarten, wie diese wiederum hauptsächlich auf den Distanzangaben von Länder- und Reisebeschreibungen, aus denen mit unendlicher Mühe die Lage der einzelnen Orte relativ annähernd herausgerechnet werden musste, ehe man sie in das Gradnetz der Karte eintragen konnte. Es ist überraschend und staunenswert zugleich, wie entsprechend bei allen Fehlern und Mängeln der Gesamteindruck dieses Ptolemäischen Weltbildes dennoch ist. Ein folgenschwerer Irrtum war es, dass er für den Erdumfang dem Ansatz des Posidonius zu 180000 Stadien (32000 km) folgte, ihn also $^1/_5$ zu klein nahm, und dass seine Ausdehnung der Ökumene auf 180° statt etwa 140° den

Digitized by Google

fehlenden Zwischenraum zwischen Asien und Europa nochmals kleiner erscheinen liess, als er in Wirklichkeit war.

Es ist aber noch ein Anderes, worin Ptolemäus über seine Vorgänger hinausgegangen ist, eine Idee, die ebenso genial wie einfach ihm auch für die Folgezeit den grössten Einfluss auf die Entwicklung der Geographie gesichert hat. Um das Kartenbild, wie er es mit unsäglicher Geduld festgestellt, ein für allemal zu fixieren und vor den Entstellungen der Kopisten zu schützen, hat er für die sämtlichen 8000 Örter seiner Erdkarte, die, wie gesehen, durch Berechnung, nicht durch Beobachtung ermittelten Positionen nach Länge und Breite in Graden und Minuten in Form eines topographischen Katalogs registriert, so dass man jederzeit, auch wir heute noch imstande sind, das Urbild seines Atlasses von 27 Karten (einer allgemeinen Weltkarte und 26 Spezialkarten) daraus vollständig, so wie es damals aussah, wieder herzustellen. Es war der letzte Versuch, das gesamte geographische Wissen bis an die Grenzen des *Orbis terrarum* in einem Weltbild zu vereinigen, den Riesenstoff der geographischen Literatur der Griechen und der Kenntnis des römischen Weltreiches noch einmal in die Form der wissenschaftlichen Kartographie zu fassen, und seinem von ihm erdachten Verfahren verdanken wir es, dass dieses Erdwissen des Altertums unverfälscht der Welt gerettet wurde, ehe die Alte Zeit zu Ende ging.

Solches war das Ergebnis griechischer Wissenschaft; was aber war ihr Schicksal? Ptolemäus war der letzte wissenschaftliche Geograph des Altertums, er ward nicht der Geograph des abendländischen Mittelalters. Das Römertum hatte keinen geistigen Anteil an dieser Art der Wissenschaft. Diese Banausen und praktischen Realisten, die z. B. die erste Sonnenuhr als Kriegsbeute 263 v. Chr. von Catania nach Rom gebracht und 99 Jahre lang sich nach der falschen Zeit von Catania gerichtet haben, ehe sie den Irrtum merkten (Plin. 7, 214; Censorin. 23, 7), waren am wenigsten imstande, jetzt das Werk des Ptolemäus fortzuführen. Mit der Trennung vom griechischen Osten ist die Barbarei des Westens besiegelt. Ihre Kursbücher (Itinerarien), Chorographien und Plattkarten ältesten Stils waren es nun auch, die dem Mittelalter Stoff und Vorbild seiner geographischen Tätigkeit lieferten. Wie das quantitativ umfangreiche Wissen der Römer allmählich zusammenschrumpft, die römische Weltkarte unter den Händen

Digitized by Google

unwissender Kopisten sich verzerrt, das zeigen neben den mittelalterlichen Kosmographien die *Mappaemundi*, deren wir noch an 100 besitzen; keine einzige dieser mittelalterlichen Weltkarten hat mehr eine Spur von Meridianen und Parallelen aufzuweisen, die Kenntnis der Kugelgestalt der Erde ist wie ausgelöscht, die Erde ist wieder eine runde Scheibe geworden mit Jerusalem in der Mitte, dem Paradies im Osten, das Ganze umfliesst wieder der Okeanos, die Ränder der Erde sind mit allen Fabelwesen belebt, die ein Isidor u. a. aus aller Literatur zusammengesucht. Es ist unfassbar, wie ein ganzes Wissen so vollständig der Welt hat verloren gehen können; da wird man erst des Unterschiedes der Zeiten inne und lernt begreifen, was der Verlust des Griechischen für den Bildungsstand der Völker bedeutet. Die Kugelgestalt der Erde, wo sie sich nach gelegentlichen Andeutungen bei lateinischen Autoren hervorwagt, bleibt nicht nur wirkungslos, sondern wird als Ketzerei verfolgt, die Antipodentheorie vor allen mit den gröbsten Argumenten als barer Unsinn verhöhnt. Ein Glück wiederum war es, dass von den griechischen Geographen der letzte Epigone, Ptolemäus, wenigstens im griechischen Orient erhalten blieb. Denn jeder, der den Ptolemäus las oder kopierte oder sich nach dessen Tabellen seine Karten neu zeichnete, erwarb sich damit unmittelbar ein geographisches Wissen und eine Vorstellung vom Erdganzen, wie es aus sich zu gewinnen das Mittelalter nicht mehr imstande war und auch die Welt so bald mit eigenen Augen nicht wieder sah. Und wohin Ptolemäus gelangte, erwachte die Geographie zu neuem Leben.

Schon die Inder haben die Lehre von der Kugelgestalt der Erde etwa im 3. Jhdt. n. Chr. von den ‚Griechen' erhalten, doch das liegt abseits vom europäischen Mittelalter. Im 9. Jahrhundert ist das wissenschaftlich und kulturell erste Volk der Welt das der Araber. Die Weltherrschaft des Muhammedanismus und der Glanz des Kalifats förderten die Wissenschaften in ungeahntem Maße. Sie werden jetzt die Nachfolger der Griechen, indem sie deren Wissenschaft aufnehmen durch Übersetzung ihrer Hauptwerke, die sie durch die Syrer kennen gelernt. Der berühmte Kalif Al Mamun war es vor allen, der diese intellektuelle Transfusion geleitet hat. Er liess, um bei der Geographie zu bleiben, den Almagest und die Geographie des Ptolemäus ins Arabische über-

Digitized by Google

setzen — von der Übersetzung der Geographie haben wir noch die Urhandschrift, und eine reichhaltige geographische Literatur der Araber knüpft daran an. Sie machten auch zuerst wieder geographische Beobachtungen und korrigierten die Positionen des Ptolemäus; aber schon Al Mamun hat auch sofort daraufhin 827 in der Ebene von Sindjar am Euphrat eine kleine neue Gradmessung vornehmen lassen, die erste seit Eratosthenes; und im 12. Jahrhundert zieht ein Araber, Abu'l Hassan aus, mit dem Gnomon astronomische Ortsbestimmungen zu machen, wie es einst der Grieche Hipparch gefordert: das ist der Geist griechischer Wissenschaft, der hier wiedererwacht. Bei ihnen herrschte denn auch weder Zweifel noch Streit darüber wie im Abendlande, ob die Erde eine Kugel sei oder nicht. Wenn zwei Leute, sagt Abulfeda, der eine gegen Osten, der andere gegen Westen um die Erde wandern und an ihrem Ausgangspunkt wieder zusammentreffen, so wird der eine gegen den Kalender um einen Tag voraus, der andere um einen Tag zurück sein; als 1522 die Vineta von der ersten Weltumseglung heimkehrte, da machte bekanntlich diese einfache Tatsache den Gelehrten noch das grösste Kopfzerbrechen. Aber die alten Griechen hatten das auch schon längst konstatiert, dass der Weg von Sikyon nach Elis der Sonne entgegen nach der Ortszeit gemessen länger sei als umgekehrt mit der Sonne (Plin. 2, 181).

Erhöhte Bedeutung erhielt die griechische Wissenschaft der Araber dadurch, dass sie nun auch allmählich das Abendland erhellte und auf die grosse Renaissance vorbereitete. Auf der Berührung mit der arabischen Kultur in Spanien beruht die Blüte der Scholastik. Durch lateinische Übersetzungen aus dem Arabischen wird wie so vieles andere auch die elementare Lehre von der Kugelgestalt und Grösse der Erde den Gebildeten des Abendlandes wieder vermittelt, und Männer wie Albertus Magnus, Roger Baco, Vincenz von Beauvais u. a. sind denn auch in diesem Punkte wieder vertraut mit griechischer Anschauung. Albertus Magnus z. B. kennt wieder die Zahlen des Erdumfangs und schreibt (*de caelo et mundo* 2, 4, 11): *inter horizontem habitantium iuxta Gades Herculis et Orientem habitantium in India non est in medio ut dicunt nisi quoddam mare parvum*, und bei Roger Baco zeigen sich schon wieder die ersten Fragen nach den übrigen unbekannten Teilen unseres Erdballs.

Digitized by Google

Dem 15. Jahrhundert ward dann endlich mit der übrigen griechischen Literatur auch der griechische Ptolemäus wiedergeschenkt. Wir wissen nicht, welches gerade die erste Handschrift der Geographie gewesen ist, die damals um 1400 herum nach Italien kam. Palla Strozzi, der Schüler des Griechen Manuel Chrysoloras, soll zuerst die Abschrift eines Ptolemäus in Konstantinopel veranlasst haben, und bereits 1406 vollendete Jacobus Angelus da Scarperia, der nach Konstantinopel gegangen war, um Griechisch zu lernen, die erste lateinische Übersetzung der Geographie, die Papst Alexander V. gewidmet war und sich schnell in zahlreichen Abschriften verbreitete. Auch andere Übersetzungen treten auf den Plan, auch der griechische Text mit seinen allerdings arg verzerrten Karten wird vielfach abgeschrieben (es gibt an die 50 griechische Handschriften, davon freilich nur eine aus dem 11., die weitaus meisten aus dem 15. Jahrh.), und natürlich werden nun nach den Tabellen des Ptolemäus sofort auch neue richtigere Karten angefertigt und kopiert und allenthalben studiert: in ihnen ersteht so nach dem Mittelalter mit einem Schlage wieder der ganze *Orbis antiquus*, das gesamte Erdwissen des klassischen Altertums im festgefügten Rahmen des von dem Griechen Ptolemäus konstruierten Gradnetzes der Erdkugeloberfläche, eine ganze Welt, die weit über ein Jahrtausend verschollen war, ist wie durch ein Wunder wiederentdeckt und wirkt wie eine neue Offenbarung auf das Abendland. Das 15. Jahrhundert tritt jetzt die Erbschaft des Altertums an, die griechische Wissenschaft, die mit Ptolemäus zum Stillstand gekommen war, kann unmittelbar, als wären alle die Jahrhunderte dazwischen nicht gewesen, an diesem Punkte weitergeführt werden. Und sie ward weitergeführt unter dem mächtigen Impulse dieses ungeheuren Tatsachenmaterials, der Summe der wissenschaftlichen Arbeit des Altertums. Das ganze Jahrhundert ist unermüdlich tätig, dieses neue Material zu verarbeiten, die Örtlichkeiten des Ptolemäus wieder aufzufinden, zu identifizieren, zu korrigieren und zu erweitern, dann auch durch astronomische Beobachtungen das so wiedergewonnene Weltbild weiter zu berichtigen; es ist ein ungeheures Stück Arbeit gewesen, das alles wieder ins Reine zu bringen und zurechtzurücken und fortzuführen. Schon vom Jahre 1427 haben wir einen wunderbaren Ptolemäus-Atlas des Kardinals Filiaster in Nancy), in dem der Däne Claudius Clavus Niger zum

Digitized by Google

ersten Male die Ptolemäus-Karten um eine Karte des hohen Nordens bis über Grönland hinaus vermehrte. Der Kardinal Nikolaus von Cues († 1464) hinterliess die erste neue Karte von Deutschland, auf Ptolemäischer Grundlage verbessert und ergänzt. Um 1466 schafft ein deutscher Humanist in Italien, Don Nicolaus Germanus, einen neuen Typ der Ptolemäus-Karten (sog. Donis-Projektion, an zwei Dutzend Handschriften), die nun auch in die gedruckten Ausgaben seit der römischen von 1478 übergehen, besorgt von dem Deutschen Arnold Buckinck, mit einem Supplement von 5 neuen Karten, den *tabulae modernae extra Ptolemaeum,* wie sie fortan regelmässig beigegeben werden, zumal mit dem Fortschreiten der inzwischen nun auch einsetzenden neuen Entdeckungen. Die seit Marco Polo u. a. (1271) erweiterte Kenntnis des östlichsten Asien verarbeitet Aeneas Sylvius, und wiederum ein Deutscher, Hermannus Martellus, ergänzt das Ptolemäische Weltbild im Osten über dessen 180° hinaus bis nach Zipangu (270°). Alle Welt beschäftigt sich mit der Geographie des Ptolemäus, an den humanistischen Universitäten wird darüber gelesen, von 56 Ptolemäusausgaben, die wir kennen, sind 7 vor 1500 und 33 vor 1570 erschienen (die erste griechische von Erasmus in Basel 1533), im ersten Jahrhundert also mehr als in all der Zeit seither. Diese Karten des Ptolemäus sind die ersten modernen Atlanten, die moderne Kartographie knüpft so direkt wieder an an die antike Tradition, und alle die neuen Karten sind seitdem wie die Ptolemäischen, gegenüber den mittelalterlichen Ostkarten, zuerst wieder nach Norden orientiert, und auf der Weltkugel nimmt die alte Welt wieder wie einst die obere Hemisphäre ein: so sind wir modernen Europäer durch die alten Griechen auch in der Welt wieder obenauf gekommen.

Es ist nachgerade selbstverständlich, dass bei diesem allgemeinen und intensiven Interesse für Ptolemäus und die Geographie der Erdkugel auch die weiteren Fragen sich wieder regten nach den unbekannten Teilen dieser Erde, deren Grösse man sich in den Maßen und Verhältnissen vorstellte, wie man sie, ohne sie selbst nachprüfen zu können, von den Alten überkommen, und das um so mehr, als sich inzwischen die *terra incognita* des Ptolemäus im Norden Europas, im Süden Afrikas, im Osten Asiens durch die Erweiterung der geographischen Kenntnisse wiederum so sehr reduziert hatte. Wie

Digitized by Google

die Fahrten der Portugiesen um Afrika natürlich auch ihre Vorläufer im Altertum und ihre Anregungen in der Renaissance der Geographie der Griechen haben, kann ich hier nicht mehr verfolgen. Wenn 1471 zum ersten Male wieder der Äquator überschritten wurde, so hatte die bis 17° jenseit des Äquators reichende Beschreibung des Ptolemäus jedenfalls gezeigt, dass die Furcht vor der Unpassierbarkeit des Äquators unbegründet sei; dagegen die kühnen Fahrten der Normannen standen ausserhalb der wissenschaftlichen Geographie und blieben ohne Folgen für sie. Aber Gedanken, wie wir sie schon bei den Alten fanden, über die relativ kleine Entfernung zwischen Ostasien und Westeuropa, sind wirklich jetzt nichts Unerhörtes und auch nichts Ungewöhnliches mehr, sind keine genialen Geistesblitze oder Inspirationen eines sog. Zeitgeistes noch dunkle Vorahnungen einer nahen Zukunft, sondern Dinge, die jetzt sozusagen ‚in der Luft liegen', nur dass sie weit stärker wirken mit der ganzen Frische einer neuerstandenen Ideenwelt, zumal in einer Zeit, die mit Hilfe des Kompasses und der seit seiner Erfindung (Ende des 13. Jahrh.) so ausserordentlich vervollkommneten Seekarten (Portolane) sich ganz anders hinauswagen konnte aufs offene Meer, und die ausserdem vornehmlich durch die auf dem Studium der griechischen Mathematiker und Astronomen fussenden Arbeiten des Deutschen Regiomontan auch über eine Reihe neuer verbesserter Instrumente und Tabellen verfügte. Auch dass man jetzt wieder Globen machte, ist wirklich nichts Besonderes. Der (leider immer noch nicht genügend publizierte) Globus Behaims, des Schülers Regiomontans, repräsentiert nur das auf Ptolemäus aufgebaute allgemeine Wissen der Zeit, sozusagen die gesamte wissenschaftliche Vorarbeit für die Entdeckung Amerikas, von den alten Griechen bis auf die neuesten Fortschritte in der Kenntnis der Welt. Und hier befindet sich zwischen Asien und Europa, infolge des Fehlers des Ptolemäus und seiner Nachfolger, die die Länge der Ökumene bedeutend überschätzt hatten, nur mehr ein Zwischenraum von der Grösse des Atlantischen Ozeans, so dass also Indien dort liegen musste, wo Kolumbus zuerst wieder Land entdeckte. So gut Behaim den Nürnberger Stadtherrn an seinem Globus *ad oculos* demonstrierte, wie eigentlich die Welt aussehe und was da etwa noch fehle zwischen Zipangu und Portugal, so leicht war es auch jedem andern jetzt, wo man wieder auf dem Boden exakter Wissenschaft stand, etwa

Digitized by Google

zu prophezeien, dass nächst Afrika nun bald auch der Rest der Erdkugel erforscht sein werde. Der Weg nach Westen lag offen vor aller Augen und ward wie etwas Selbstverständliches diskutiert, auch von Behaim und seinem Freunde Münzer noch 1493. Aber auch schon vorher erinnert der Florentiner Astronom Paolo Toscanelli in einem Briefe an den portugiesischen Hofmann Fernan Martins 1474 daran, wie sie sich oft über diesen kürzeren Weg nach den Gewürzländern Asiens, als der um Afrika herum sei, unterhalten, und da der König jetzt ein Gutachten darüber wünsche, so sende er ihm hiermit eine Karte, auf der genau der Weg westlich herum eingetragen und angegeben sei, wie viel Grade und Meilen er betrage und wie man fahren müsse, um genau an die im Einzelnen angegebenen Häfen und Inseln Asiens zu gelangen.

Und Kolumbus? Auch sein Wissen ging über das seiner Zeitgenossen nicht hinaus. Auch er stützte sich auf Ptolemäus und suchte sich im übrigen aus allen Enden der antiken und nachantiken Literatur alle Zeugnisse von Aristoteles und Seneca usw. an kritiklos zusammen, die für die Möglichkeit einer Westfahrt zu sprechen schienen. Und als der damals in Portugal weilende Seefahrer von dem Gutachten Toscanellis hörte, liess er sich von diesem eine Kopie seines Briefes an Martins schicken, die er sich eigenhändig zu den übrigen Zeugnissen in seine noch erhaltene Ausgabe von Aeneas Sylvius' Asia hineinschrieb. Zu wenig Mathematiker, um sich das selbst zu berechnen, was jedem Ptolemäuskenner damals geläufig war, hält er sich an Toscanelli, und mit Toscanellis nach den Kenntnissen der Zeit erweiterter Ptolemäuskarte und den Ephemeriden Regiomontans, im übrigen im felsenfesten Vertrauen auf die unfehlbare Autorität der Alten, nicht als blinder Abenteurer, steuert er gegen Westen, Indien zu suchen, wo es nach den bisherigen Erdmaßen liegen musste, und was er selbst nie eingesehen, dort eine neue Welt zu finden. Was den Alten theoretisch längst als Möglichkeit einleuchtend gewesen, das machte freilich Kolumbus durch seine Tat zur Wirklichkeit, und die Folgen dieser Tat waren allerdings, wenn auch nicht sein persönliches Verdienst, doch unendlich grösser als er selbst geahnt oder das Altertum sich jemals hätte träumen lassen. Die wissenschaftliche Grundlage aber dieser Tat und ihrer weltgeschichtlichen Folgen ist nicht von ihm oder der Neuzeit aus eigener Kraft neugelegt

Digitized by Google

worden, sie lieferte voll und fertig die damals wiedererstandene Geographie der Griechen, das sie verkörpernde eine Buch des Claudius Ptolemäus. Durch ihre Wirkungen eine Grenzscheide der Zeiten geworden, ist die Entdeckung Amerikas an sich auch nur ein Glied der geistigen Entwicklung der Menschheit gewesen, die reife Frucht der wissenschaftlichen Bemühungen um die Geographie der Erdkugel. Ihre Wurzeln wie die der meisten grossen Errungenschaften der Neuzeit reichen zurück in die Antike, und so ist auch hier die Arbeit der Griechen für uns nicht umsonst gewesen. Die Entdeckung Amerikas ist gewissermassen das Patengeschenk, das die auch damals schon längst toten Griechen der Neuzeit in die Wiege gelegt haben (H. Berger).

Die Zeit war reif, und wenn nicht Kolumbus, so hätte sicher ein anderer bald nach ihm Amerika entdeckt. Aber eben so sicher ist es, dass ohne den Idealismus der Griechen, die die Vorarbeit geleistet, ohne nach dem unmittelbaren praktischen Nutzen der brotlosen Wissenschaft zu fragen, wie es der kurzsichtige Materialismus unserer Tage verlangt, der die reine Wissenschaft für unproduktiven Luxus hält, Amerika 1492 jedenfalls noch nicht entdeckt worden wäre. Wenn die Welt damals wieder ganz von vorne hätte anfangen müssen, würde sie wohl kaum weniger Zeit gebraucht haben als die Alten, und so heute vielleicht ungefähr in der Lage sein, etwas derart zu unternehmen. Welche Arbeit von Jahrhunderten das gekostet hat und wer die Arbeit getan, haben wir gesehen und galt es Punkt für Punkt im einzelnen nachzuweisen, statt etwa über Altertum und Zeitalter der Entdeckungen nur so im Allgemeinen kulturkundliche Betrachtungen anzustellen — dass exakte wissenschaftliche Erfassung der historischen Zusammenhänge immer noch wichtiger ist als intuitive geistreiche Geschichtskonstruktion, das ist, denke ich, hier einmal mit Händen zu greifen. Wie die Welt ohne Griechisch aussieht, illustrieren nur zu deutlich die mittelalterlichen Weltkarten, das sollte allen, die es angeht, zu denken geben. Ob mit der Entdeckung Amerikas die alten Griechen abgetan, die Weltgeschichte nicht besser gleich mit Kolumbus angefangen werde, ob die Wissenschaft und Kultur der Griechen etwa nur mehr ein historisches Interesse beanspruchen könnte, im übrigen zum alten Eisen geworfen werden sollte, wie unsere antihumanistischen Vandalen, die verantwort-

Digitized by Google

lichen und die unverantwortlichen Welt- und Schulverbesserer fordern, die über die Rückständigkeit der Alten in allen Dingen so klug zu reden wissen, — wer so denkt, dürfte selbst die elementare Pflicht verlernt haben, Ehrfurcht und Dankbarkeit zu fühlen gegen die Vergangenheit, ohne die wir es wahrlich nicht zu dem gebracht, was wir heute zu sein glauben. Und wenn heute jeder Philister sich anheischig machen würde, Amerika zu entdecken, weil er das alles schon in der Volksschule spielend gelernt, so sollte jedermann wissen oder, soweit er noch belehrbar und guten Willens ist, einsehen lernen, sollte es in jede Stadt, in alle Kreise der Gebildeten hinausgetragen werden, dass wir alle, auch ohne jemals Griechisch gelernt zu haben, das alles letzten Endes doch der angestrengtesten Geistesarbeit der Griechen verdanken. Ob wir wollen oder nicht, wir hängen nun einmal, wie unser Beispiel wohl deutlich genug gezeigt haben wird, mit dem Griechentum innerlich zusammen, und was die Geschichte so verklammert hat, soll kein Unverstand moderner Realisten wieder auseinanderreissen.

Bonn. Anton Elter †.

Digitized by Google

NEUE ERKENNTNISSE ZUR GEOGRAPHIE HOMERS

Von jeher hat es an gelehrten Untersuchungen über homerische Geographie nicht gemangelt. Die Ergebnisse solcher Studien freilich standen oft sehr wenig miteinander in Einklang, ja, widersprachen sich vielfach diametral, so dass von einer Klarheit, welche der heutigen Länder in der Odyssee vorkommen, auch gegenwärtig noch zum grössten Teil nicht die Rede sein kann. Grade der verflossene Winter 1925/26 hat wieder, soviel mir bekannt ist, vier neue, verschiedene Arbeiten auf diesem Gebiet hervorgebracht. Die umfassendste davon stammt von dem 72jährigen Dörpfeld her, der ein zweibändiges Werk über die Irrfahrt des Odysseus hat erscheinen lassen. Dann hielt der Berliner Privatdozent für Geographie Dr. Albert Herrmann am 16. November vor der Berliner Gesellschaft für Erdkunde einen Vortrag über die Geographie der Odyssee. Ferner hat der Verfasser dieses Aufsatzes in seinem im Münchener Delphin-Verlag kürzlich erschienenen Werke ‚Von rätselhaften Ländern' dem Phäakenlande Scheria und der Kalypso-Insel Ogygia eine Sonderuntersuchung zuteil werden lassen. Und schliesslich hat ein dem Jesuitenorden angehörender Gelehrter Robert Herkenrath in der Freiburger Monatsschrift ‚Stimmen der Zeit' (Märzheft 1926) eine Arbeit veröffentlicht, die aus vier Stellen der Odyssee den Nachweis führen will, dass Odysseus eine ‚Polarfahrt' ausgeführt habe und Homer eine deutliche Schilderung hochnordischer Verhältnisse gegeben habe. Wie gründlich verschieden die Forschungsergebnisse je nach der Sonderstellung der Verfasser ausfallen, geht daraus hervor, dass z. B. das Phäakenland von Dörpfeld noch immer in Korfu, dagegen von Herrmann in Tunis, von Hennig in SW-Spanien gesucht wird, Ogygia von Dörpfeld in SW-Italien, von Hennig auf Madeira oder den Kanaren usw.

Digitized by Google

So gross die Verwirrung bezüglich der Mehrzahl der Fragen nach der Geographie Homers noch immer ist, eine langsame Klärung scheint sich doch anzubahnen, und man darf die Hoffnung hegen, dass eines Tages wenigstens in grossen Zügen feststehen wird, von welchen Ländern dem Homer durch phönizische Vermittlung eine Kunde zugetragen worden ist. Dass Homer in keinem Falle rein erdichtete geographische Begriffe in seine Odyssee hineinkomponiert hat, dürfte heute als erwiesen betrachtet werden können; die vor hundert Jahren von Welcker aufgebrachte Vorstellung, dass zum Teil mythologisch-philosophische Verdeutlichungen auch unter den Ländern und Völkern Homers zu finden seien, dass die Phäaken (weil ihr Name ‚die Dunklen' bedeutet) z. B. lediglich Totenschiffer in die Unterwelt seien, ist wohl heute überall als eine Verirrung erkannt und aufgegeben worden.

Wenn man, wie gesagt, durchaus die Hoffnung hegen darf, dass sich noch eine weitgehende Einigung durch die Diskussionen zur homerischen Geographie erzielen lassen wird, so berechtigt hierzu die Tatsache, dass wir heute mit ganz anderem, vielseitigerem wissenschaftlichen Rüstzeug als ehedem den Problemen beizukommen vermögen. Früher wandte man fast nur philologische Methoden an, um die Identität homerischer Namen mit heutigen geographischen Bezeichnungen aufzuspüren, oder man hielt altehrwürdige Deutungen, die noch aus dem Altertum stammten, für endgültig gesicherte und unantastbare Weisheit. Jetzt aber gewähren uns vorgeschichtliche Funde, kulturhistorische, geographische, klimatologische, wirtschafts- und verkehrswissenschaftliche, volkskundliche Erkenntnisse bald hier bald dort die Möglichkeit, Probleme der homerischen Geographie in neue Beleuchtung zu rücken und dabei zum Teil überraschend sichere und unwiderlegliche Kenntnisse zu vermitteln. Als ein einfaches Beispiel darf ich bemerken, dass ich in meinem oben erwähnten Werk die seit über tausend Jahren sehr oft vermutete Identifizierung Thules mit Island endgültig widerlegt zu haben glaube durch den einfachen Hinweis darauf, dass Island bis zum Ende des achten Jahrhunderts n. Chr. Geb. nachweislich vollkommen menschenleer war, dass also unmöglich hier zu Pytheas' Zeit eine nicht ganz geringe Kultur und ein ansehnlicher Volksstamm zu Hause gewesen sein kann. Mit

Digitized by Google

ähnlichen kulturhistorischen, geographischen und anderen nicht-philologischen Methoden ist nun auch für die geographischen Rätselfragen der Odyssee wesentlich mehr sichere Erkenntnis zu erlangen, als man es zunächst erwarten dürfte. Ein Beispiel mag dies beweisen!

Die Wahrscheinlichkeit, dass Homer jemals etwas von hochnordischen Zuständen und Naturerscheinungen gewusst haben kann, ist von vornherein ausserordentlich gering, denn die Handelsbeziehungen des Mittelmeeres nach Norden erstreckten sich in der Zeit zwischen 1000 und 700 v. Chr. Geb. keinesfalls über das Bernsteinland der deutschen Bucht und das südlichste Skandinavien hinaus, wo von vieltägigen Sommertagen und Winternächten noch nicht entfernt die Rede sein kann. Und dennoch gelten zwei Stellen der Odyssee (die auch Herkenrath jetzt wieder als Paradestücke heranzieht) seit langem als unwiderlegliche Beweise, dass Homer sowohl vom sommerlichen Polartag wie von der winterlichen Polarnacht etwas gewusst haben muss. Der Hinweis auf den langen Polartag soll sich finden in jener Schilderung der Zustände im Lästrygonenland (Od. κ, 82—86):

ὅθι ποιμένα ποιμὴν
ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει.
ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνὴρ δοιοὺς ἐξήρατο μισθούς,
τὸν μὲν βουκολέων, τὸν δ' ἄργυφα μῆλα νομεύων·
ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

Hieraus ist oftmals, wenn auch reichlich kühn, der Schluss gezogen worden, der unablässige Aufenthalt von Herden auf den Weiden lasse erkennen, dass ununterbrochen oder fast ununterbrochen Tag herrsche. Wenn Homer dies wirklich gemeint hätte, sollte ihm doch freilich wohl eine klarere Schilderung zugetraut werden können. —

Die andere Homerstelle aber, die noch unverkennbarer eine Schilderung hochnordischer Verhältnisse enthalten soll, findet sich in der Erwähnung des Landes der in ewiger Nacht lebenden Kimmerier. Sie ist auf den ersten Blick allerdings höchst auffällig (Od. λ, 13—19):

ἦ δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυρρόου Ὠκεανοῖο.
ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε,
ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν,
οὔθ' ὁπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα,

Digitized by Google

οὔθ' ὅτ' ἂν ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται·
ἀλλ' ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν.

— Und dennoch muss man sich bei der Beurteilung beider Stellen vor voreiligen Schlüssen hüten. Die Schilderungen lassen sich sehr viel einfacher und befriedigender deuten, ohne dass man es nötig hat, zu einer ‚Polarfahrt' des Odysseus seine Zuflucht zu nehmen.

Was das Lästrygonenland betrifft, das überdies nur sechs Tage Seefahrt von der zweifellos irgendwo im Mittelmeer anzusetzenden Insel des Äolus entfernt sein sollte, so hat schon vor 2000 Jahren Varro in seinem Werke De rebus rusticis (II, 5) darauf hingewiesen, dass in gewissen Teilen Afrikas die Schafe bei Tage, die Rinder aber (wegen der Gefahr der Tsetsefliege) bei Nacht geweidet werden. Da haben wir also die Sitte, die Homer vom Lästrygonenlande berichtet! Dass ceteris paribus eine Lage dieses Landes in Afrika unverhältnismässig mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als eine solche im höchsten Norden Europas, die ohnehin nur bei gezwungener und willkürlicher Deutung des Wortsinns konstruiert werden kann, bedarf wohl keiner weiteren Erörterung.

Aber auch einer phantastischen Deutung des Kimmerier-volkes lässt sich ebenso der Boden entziehen. Voss hat mit seiner Übersetzung: ‚Diese tappen beständig in Nacht und Nebel' wohl in der Hauptsache die Vorstellung verschuldet, dass ihr Land im Bereich der wochenlangen Winternacht liegen müsse. Im Original steht nichts davon. ‚In Dunkel und Nebel eingehüllt' sollen sie ihr Leben verbringen, sie sehen die leuchtende Sonne nie, und schreckliches Düster soll immer um sie sein. Solche klimatischen Zustände herrschen ja aber bereits in viel weniger nördlichen Breiten, in der Nordsee, in Holland, im Englischen Kanal, auf den britischen Inseln. Würde nicht wohl auch heute noch ein sonnenglanzgewohnter Südländer, wenn er plötzlich nach London oder Hamburg versetzt würde, vom dortigen Klima ein ganz gleiches Bild entwerfen, wie Homer von den Zuständen im Kimmerierlande?

Nichts hindert demnach, auch das Kimmerierland in gemässigten Breiten anzusetzen. Wir können seine Lage sogar vielleicht noch wesentlich genauer bestimmen. Es sollte gelegen sein ‚an des tiefffliessenden Ozeans Ende', am Eingang

Digitized by Google

zur Welt der Abgeschiedenen. Diese Angaben, so unbrauchbar sie zunächst anmuten, gestatten dennoch eine genauere Lokalisierung.

Was heisst ‚des Ozeans Ende'? Ein solches gibt es auf dem Atlantik in nördlicher Richtung überhaupt nicht. Wenn dem Ausdruck überhaupt ein Sinn innewohnt, woran nicht zu zweifeln ist, kann es sich doch also wohl nur um diejenigen Teile des Ozeans handeln, in denen vor fast 3000 Jahren die den Mittelmeervölkern bekannte Schiffahrt normalerweise ihr Ende erreichte. Gab es einen solchen Punkt? Allerdings! Wir dürfen sogar annehmen, dass viele Jahrhunderte hindurch, bis zu des Pytheas stolzer Entdeckungsfahrt, eine recht scharf gezogene Grenze des Schiffsverkehrs, soweit er für das Mittelmeer Bedeutung hatte, bestanden hat. Der Bernstein scheint in den letzten eineinhalb Jahrtausenden vor Christi Geburt von der Deutschen Bucht und später (seit 500 v. Chr.) vom Samland fast ausnahmslos auf Überlandwegen zum Mittelmeer gewandert zu sein, über Elbe-Brenner, Rhein-Rhone und Weichsel-Adria. Es liegt kein Grund vor anzunehmen, dass Schiffe Bernstein vom Elbmündungsgebiet nach dem Süden holten. Der Umstand, dass Pytheas nach 350 v. Chr. Geb. nicht nur die Inselnatur Britanniens als Erster feststellte, sondern auch zu Schiff, auf neuen Pfaden wandelnd, ins Bernsteinland gelangte, beweist hinreichend, dass die Nordsee vorher ausserhalb des normalen Bereichs der Handelsschiffahrt lag. Adolf Schultens vortreffliches ‚Tartessos'-Buch (Hamburg 1922) hat den verlässlichen Nachweis geliefert, dass die phönizische Schiffahrt, entgegen früheren phantastischen Vorstellungen, über die Guadalquivir-Mündung im allgemeinen nicht hinausgelangt ist. Von hier aus weiter nordwärts vermittelten tartessische Schiffe den weiteren Handelsverkehr bis zu den Küsten und Inseln der Bretagne, wo sie bei den Östrymniern das für die Bronzebereitung unentbehrliche Zinn in Empfang nahmen. Die Östrymnier ihrerseits holten auf eigenen Schiffen das Zinn aus Cornwall und von den ‚Zinninseln' (Scilly-Inseln?) ans Festland herüber. Wir sind berechtigt anzunehmen, dass fast 1000 Jahre lang das südwestliche Britannien das ‚Ende' der Ozean-Schiffahrt bedeutete, soweit sie für die Phönizier und durch ihre Vermittlung auch für die Griechen Wichtigkeit hatte.

Digitized by Google

Legen wir diese verkehrsgeschichtliche Tatsache der Prüfung der Kimmerier-Frage zugrunde, so ergibt sich eine gewisse Berechtigung, das ‚Ende des Ozeans' und damit das Land der Kimmerier in Südwest-Britannien zu suchen. Das dortige, wolkenreiche Klima entspricht vollständig der trübseligen Schilderung der oben zitierten Homer-Verse. Es kommt hinzu, dass die Urbewohner von Wales und Cornwall, die später auch nach der Bretagne hinüberwanderten, Kymri hiessen (noch heute nennen sich die Walliser Cymry!), so dass auch rein sprachlich die These gut begründet zu sein scheint, dass Homers Kimmerier in Cornwall anzusetzen sind. Der Gedanke, dass der Schauplatz der *Νέκυια* der Odyssee ungefähr in diesen Gegenden zu suchen ist, ist übrigens durchaus nicht völlig neu; schon vor 1500 Jahren verlegte ihn Claudianus in seiner Streitschrift gegen Rufinus (I 123, 39) an die NO-Küste Galliens.

Psychologisch wäre es zu verstehen, wenn das graue Dasein im wolken- und regenreichen Britannien den Mittelmeerbewohnern die Meinung einflösste, hier sei man ausserhalb der lebensfrohen Menschenwelt, ‚im dunklen Reich der Schatten'. In der Tat lehrt uns die Volkskunde, dass solche Vorstellungen dereinst gehegt wurden. In Prokops Gotenkrieg (IV, 20) hören wir von einer merkwürdigen, alten Volkssage, wonach die Seelen der Abgeschiedenen vom europäischen Festland nach einer Geisterinsel Brittia hinübergerudert würden, die im übrigen von Angeln, Friesen und Bretonen bewohnt sein sollte. Wie diese seltsame Überlieferung folkloristisch zu deuten ist, lässt sich schwer sagen. In jedem Falle beweist sie, dass schon sehr frühzeitig Britannien als eine Art von Toteninsel betrachtet wurde. Der Sitz der Abgeschiedenen, das sonnenlose Land der Kymri, das ‚Ende des Ozeans' — alles trifft auf das südwestliche Britannien zu und vereint sich zu einem historischen Gesamtbilde, wie es uns ganz ähnlich in der *Νέκυια* der Odyssee gezeichnet wird. Eine zufällige Übereinstimmung kann hier schwerlich vorliegen.

Von jeher wurde zugegeben, dass die Hellenen ihren Haupteingang zur Unterwelt im fernen Westen, am Ozean, ansetzten. Es scheint nun, dass nicht Spanien, wo man diesen Eingang zumeist suchte, sondern England das Land ist, wo man zu den Abgeschiedenen gelangte. Der Umstand, dass

Digitized by Google

der Styx, der Fluss der Unterwelt, ausdrücklich als ein Arm des Okeanos angesehen wurde, beweist hinreichend die starke Westorientierung der griechischen Sagen von der Unterwelt.

Hält man die obige Beweisführung für zutreffend und das Urbild der Insel der Toten auf ‚Brittia' für wahrscheinlich, so sei mit aller Vorsicht die Frage aufgeworfen, ob der ‚Arm des Okeanos', auf dem vom Festland her die Seelen der Verstorbenen nach dem Totenreiche gebracht wurden, nicht ursprünglich der Englische Kanal gewesen sein kann. Ich lege auf diese Vermutung wenig Wert und würde es sogar für geschmacklos halten, die Parallelen allzu weit auszuspinnen. Immerhin drängt sich ein derartiger Gedanke auf, und er findet vielleicht auch darin eine Stütze, dass die Seelen der Freier, die vom Hermes in die Unterwelt geleitet werden (Od. ω, 1—14), zunächst über des Ozeans Flut und dann am ‚Leukadischen Felsen' vorbeiziehen, der unter solchen Umständen natürlich unmöglich mit dem berühmten Felsen auf der Insel Leukas zusammengebracht werden kann. Denkt man daran, dass Leukadischer Fels in Od. ω, 11 zunächst nur Weisser oder Schimmernder Fels bedeutet und dass der Englische Kanal an seinen charakteristischsten Stellen von Kreidefelsen flankiert wird, so erhält man möglicherweise eine neue Stütze für die obige Beweisführung, allerdings eine Stütze, auf die nur ganz nebenbei hingewiesen werden soll.

Schon Strabo hat auf die starke Westorientierung der Irrfahrten des Odysseus verwiesen und meines Erachtens mit Recht betont, dass ‚die meisten ausserhalb der Säulen des Herkules im Atlantischen Ozean' sich abspielten (Strabo I, 10). Auch philologische Autoritäten, an der Spitze Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorff, neigen neuerdings einer derartigen Auffassung in steigendem Masse zu. Wie schon 1889 in einer nautischen Studie Breusings über die Odyssee hervorgehoben wurde, scheint Odysseus der Held gewesen zu sein, der alle nach West gelegenen Teile der bekannten Welt durchstreifte, während Menelaos in achtjährigen Irrfahrten ebenso alle östlichen Meere befuhr, von denen man Kunde erhalten oder ein dunkles Gerücht vernommen hatte; der ‚pontische Held' war dagegen der Argonautenfahrer Jason. Diese Deutung scheint vollauf richtig, zumal wenn wir berücksichtigen, dass die Irrfahrten des Menelaos, die leider kein eigenes Epos besungen hat, offenbar bis zum Indischen Ozean ausstrahlten.

Digitized by Google

zu dem sie über den Nil hinweg geführt haben sollen, denn nur auf diesen Ozean können sich ja jene Angaben über ein von Menelaos erreichtes, riesiges Meer im Osten beziehen, auf das die Odyssee flüchtig hinweist (γ, 321—322):

ἐς πέλαγος μέγα τοῖον, ὅθεν τέ περ οὐδ' οἰωνοὶ
αὐτόετες οἰχνεῦσιν, ἐπεὶ μέγα τε δεινόν τε.

Dass die Griechen sich in Volkssagen besonders gern mit den äussersten Grenzen der bekannten Oikumene beschäftigten, lehrt ja wohl am deutlichsten die Sage von den zwölf Taten des Herakles.

Als ganz abwegig muss die schon früher mehrfach geäusserte, jetzt sonderbarerweise von Herrmann wieder aufgenommene Meinung bezeichnet werden, dass sich ein Teil der Irrfahrten des Odysseus im Schwarzen Meer abgespielt haben soll, denn so viel dürften auch die Griechen zur Zeit Homers von den wirklichen geographischen Verhältnissen gewusst haben, dass man auf einer Seereise von Ilion nach Ithaka nicht wider seinen Willen, entgegen der starken Strömung in den Dardanellen, ins Schwarze Meer ‚verschlagen' werden konnte. Die ‚pontische' Deutung der Irrfahrten des Odysseus stützt sich im wesentlichen nur auf einen wunderlichen Einfall v. Baers, der den in der Odyssee beschriebenen Lästrygonenhafen Telepylos (κ 87—90) in der Reede von Balaklava auf der Krim wiedererkannt haben wollte. Man durfte die ‚pontische' Deutung längst für erledigt halten. Wenn sie jetzt Herrmann wieder aufgenommen hat, offenbar ebenfalls durch v. Baer verleitet, so erkennt er als Geograph durchaus die Unlogik der Annahme, dass ein bereits nach Nordafrika gelangter Odysseus später wieder sozusagen am Ausgangspunkt seiner Fahrt Ilion vorbei ins Schwarze Meer getrieben worden sein soll. Er stellt daher die neue, aber völlig aus der Luft gegriffene und durch nichts zu belegende Hypothese auf, die Griechen hätten einen Meereszusammenhang zwischen der Adria und dem Pontus Euxinus angenommen. Aber dann wäre ja Hellas eine Insel gewesen! Nein, so dürftig können wir uns die Kenntnis von der ungefähren Gestalt des Mittelmeeres und seiner Randbecken bei den Griechen zur Zeit Homers wirklich nicht mehr vorstellen. Herrmanns Konstruktion ist eine typische Verlegenheitshypothese, die höchst unwahrscheinlich anmutet und die man sogleich entbehren kann, wenn man den ‚pontischen'

Digitized by Google

Charakter eines Teiles der Odyssee-Fahrten endgültig aufgibt, wozu man ohne weiteres berechtigt ist, weil auch die geschichtlichen, am Pontus wohnenden ‚Kimmerier' zu Homers Kimmeriern keine Beziehung gehabt haben können, zumal da am Schwarzen Meer von beständigem Dunkel und Nebel nicht die Rede sein kann.

Unzweifelhaft liegt in der Odyssee ein ganz eigenartiges Dokument vor, aus dem wir über die geographischen Kenntnisse und Vorstellungen des Homerischen Zeitalters wertvollste Aufklärung erhalten können, wenn wir nur den rechten Schlüssel der Deutung ausfindig machen. Freilich muss man sich dann auch entschlossen freimachen von altehrwürdigen Irrtümern, deren Unhaltbarkeit längst nachgewiesen ist, die sich aber vielfach doch so fest in die Vorstellungen eingefressen haben, dass von ihnen nicht loszukommen ist. In dieser Hinsicht gewährt das neue Odyssee-Werk Dörpfelds, von dem eingangs die Rede war, ein geradezu klassisches Beispiel.

Dörpfeld erweist sich in einer Hinsicht als kühner Neuerer, ist aber andererseits in die naivsten Irrtümer des Altertums verrannt und wird durch diesen Zwiespalt seiner Brust in geradezu unfassbare logische Widersprüche verwickelt. Er behauptet, Draheims Spuren folgend, das Ithaka des Homer sei nicht die heute dafür ausgegebene Insel gewesen, sondern die Insel Leukas. Er führt gewichtige Gründe hierfür an, und nichts hindert, ihm auf diesem Wege zu folgen. Andererseits aber kann er sich nicht freimachen von der altbeliebten Vorstellung, die korfiotischer Lokalpatriotismus im Altertum willkürlich aufbrachte und die sich zäh bis heute erhalten hat: dass unsere Insel Korfu das Land der Phäaken Scheria gewesen sei. Als einzigen ‚Beweis' hierfür führt er die schiffsähnliche Klippe Kawali auf der Westseite Korfus an, die das durch Poseidons Zorn versteinte Schiff der Phäaken gewesen sein soll. Er übersieht aber, dass es solche schiffsähnlichen Felsklippen im Meer auch sonst gar nicht so selten gibt, z. B. die Klippe Pontikonisi auf Korfus Ostseite, die Gaulos-Klippe bei Malta, die La Galera (!)-Klippe bei Cadix. Schon Plinius (nat. hist. IV, 12) betrachtete den Hinweis auf die Klippe Kawali als belanglose ‚fabula', und jetzt greift ihn Dörpfeld wieder auf und erbaut darauf höchst wacklige Häuser!

Leukas und Korfu sind nämlich Nachbarinseln, nur 100 km voneinander entfernt. Von den Bergen der einen Insel kann

Digitized by Google

man die der andern sehen. Um von Dörpfelds ‚Phäakenland' in Dörpfelds ‚Ithaka' zu gelangen, hätte Odysseus sich den Schrecken des Meeres und dem Zorn des Poseidon wirklich gar nicht nochmals auszusetzen brauchen, denn vom nahen, wenige Kilometer entfernten Festland aus, das greifbar nahe Korfu gegenüberliegt, konnte der Held, auf einem Boot an der Küste entlang fahrend, ja nötigenfalls selbst zu Fuss (!) seine Heimat Leukas in wenigen Tagen erreichen. Odysseus' Herrschaftsbereich erstreckte sich gemäss Ilias *B* 635 auch auf ‚Epirus und die Gegenküste', näherte sich also dem angeblichen Phäakenlande auf wenige Dutzend Kilometer. Auf des Alkinoos Frage, wer er sei, hätte er sozusagen nur aus dem Fenster auf die Festlandsberge im Südosten zu zeigen und zu sagen brauchen: Ich bin der Herrscher von dem Lande, das ihr dort seht. Statt dessen gibt er eine umständliche Beschreibung seines Reiches, als ob die seekundigen und schiffahrtgewaltigen Phäaken niemals etwas von ihrer allerunmittelbarsten Umgebung gesehen und gehört haben könnten, und Alkinoos, statt erfreut seinen lieben Nachbarn und Kollegen zu begrüssen, hört geduldig zu, als ob er zum ersten Male von allen diesen Gegenden höre, und spricht obendrein pathetisch die Hoffnung aus, dass Odysseus auf seiner Heimfahrt, die von jedem Schiff in wenigen Stunden zurückgelegt werden und für deren Antritt man gutes Wetter abwarten konnte, von keinen neuen Unwettern verschlagen werden möge (Od. *ν*, 5—6). — Dörpfeld, der seine Auffassung von der Reise des Odysseus durch eine Kartenbeigabe erläutert, lässt den Helden vorher in den Ozean hinaus, ja, sogar bis Afrikas = Libyens wirklicher oder vermeintlicher Südspitze gelangen, und dann — traut er ihm nicht zu, dass er aus eigener Kraft von Korfu nach Leukas findet! Diese Auffassung ist derart unpsychologisch, dass man sagen kann, sie kommt auf dasselbe heraus, als wenn in einer neuen Dichtung ein Berliner kühne Alpentouren ohne jeden Führer unternimmt, sich aber schliesslich einen Führer nimmt, um in seiner Heimatstadt vom Potsdamer Tor zum Brandenburger Tor zu finden! Auch sei bemerkt, dass des Odysseus erdichtete Reise (Od. *τ*, 281—290) der Leichtgläubigkeit der Penelope schwerlich zugemutet werden könnte, wenn Dörpfelds geographische Deutungen richtig wären.

Dörpfeld setzt des weiteren die weltenferne, im ‚Nabel

Digitized by Google

des Meeres' gelegene und achtzehn Seetagereisen vom nächsten Land entfernte Kalypso-Insel Ogygia auf — Kap Sta. Maria di Leuca an, der Südostspitze Italiens, dem ersten, Korfu westlich gegenüber gelegenen Lande. Hierin liegt ein vielleicht noch eklatanterer Beweis, dass Dörpfeld jedes geographischen Instinktes entbehrt. Wenn die angeblichen Phäaken Korfus, die schon ihre südlichen Nachbarinseln so wenig kannten, wie Dörpfeld es uns zumuten will, überhaupt noch irgendwo anders Schiffahrt getrieben haben sollen, sei es in den westlich gelegenen Meeren, sei es in der Adria, so mussten sie fast auf allen diesen Fahrten das Kap Sta. Maria di Leuca als erstes bzw. letztes Reiseziel mit Notwendigkeit ansteuern. Und trotzdem soll Odysseus nach Dörpfeld auf eben diesem Kap sieben Jahre lang bei Kalypso verweilt haben, von Sehnsucht nach der Heimat verzehrt — ohne ein einziges Schiff zu Gesicht zu bekommen! Und die Phäaken, die seetüchtigsten Männer ihrer Zeit, die durch einträglichen Überseehandel unendlich reich geworden sein sollen, wissen von dem 100 km entfernten, nächsten Lande im Westen so wenig wie von ihrer Nachbarinsel im Süden und lassen sich geduldig erzählen von einer ihnen ganz unbekannten Gegend (Od. η, 244—247):

Ὠγυγίη τις νῆσος ἀπόπροθεν εἰν ἁλὶ κεῖται
. . . . . *οὐδέ τις αὐτῇ*
μίσγεται οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.

— Wenn Dörpfeld diese seine ganz absonderlichen Hypothesen aufrecht erhalten will, so beantworte er uns vor allem einmal die Frage: wo sollen denn die Korfu-Phäaken überhaupt Schiffahrt getrieben haben, wenn sie Ogygia, das nächste Land im Westen, und Ithaka, das nächste Land im Süden, kaum jemals zu Gesicht bekommen hatten? Dass seine Anschauungen mit den Angaben der Odyssee nicht gut in Einklang zu bringen sind, spürt er einmal selber, da ja Homers Vermerk, von Ogygia nach Scheria sei Odysseus bei gutem Segelwind volle achtzehn Tage unterwegs gewesen, auf die Entfernung Sta. Maria di Leuca — Korfu, die von einem Schiff der homerischen Zeit in vielleicht zehn Stunden zurückgelegt werden konnte, wirklich nicht im geringsten passt. Aber kurzerhand erklärt Dörpfeld, Homer müsse sich wohl geirrt haben, und die Fahrt habe nur einen, höchstens einundeinhalb Tage lang gedauert!! Demgegenüber muss denn doch gesagt werden: entweder hält man sich an die ohnehin nur spärlichen

Digitized by Google

Angaben der Odyssee, um geographische Aufklärung zu schaffen, oder es ist jeder Willkür Tür und Tor geöffnet, und man konstruiert sich ein geographisches Weltbild Homers, ohne — Homer selber zu Rate zu ziehen!

Das Phäakenland ist und bleibt das experimentum crucis der geographischen Angaben der Odyssee. Die Korfu-Hypothese erweist sich als eine völlige Unmöglichkeit. Wenn des Odysseus Herrschaftsgebiet wirklich so gross war, wie es uns die Ilias *B* 631—635 beschreibt, so begreift man ohnehin nicht, warum gerade das wichtige Korfu nicht dazu gehörte, warum Odysseus mit dieser Insel nicht mindestens in fortgesetzten, engen, sei es freundschaftlichen, sei es kriegerischen Beziehungen stand. Geopolitisch begreiflicher wäre es doch entschieden, wenn auch Korfu zum Herrschaftsgebiet des Odysseus gehört hätte, und fast noch einleuchtender als Dörpfelds These, die Leukas als das Ithaka der Odyssee anspricht, mutet mich daher eine von Leutz-Spitta aufgestellte Vermutung an, dass die Hauptinsel Ithaka im Reich des Odysseus (‚am höchsten hinauf an die Veste gegen den Nord; die andern sind östlich und südlich entfernet', Od. *ι*, 25—26) Korfu selber gewesen sei. Es bleibe dahingestellt, ob diese Anschauung zutreffend ist oder nicht — in jedem Fall stösst der Versuch, das Phäakenland Scheria nach Korfu zu versetzen, auf völlig unüberwindliche Schwierigkeiten geographischer und kulturhistorischer Natur.

Herrmann sucht das Phäakenland an der Küste von Tunis, die Kalypso-Insel Ogygia dagegen auf einer der kleinen Inseln bei Chios. Auch hierzu gehört jedoch eine Vergewaltigung der eindeutigsten Angaben Homers. Breusing, diese erste Autorität in nautischen Dingen, hat in seiner erwähnten Odyssee-Studie nachgewiesen, dass gerade die Fahrt von Ogygia nach Scheria nautisch exakter als jede andere Reise des Odysseus beschrieben worden ist, denn achtzehn Tage hindurch fährt Odysseus auf seinem Segelfloss in stets gleicher Richtung nach Nordost oder Ostnordost, und kein Schlummer schloss ihm nachts die Augen:

Πληιάδας τ' ἐσορῶντι καὶ ὀψὲ δύοντα Βοώτην
ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
ἥ τ' αὐτοῦ στρέφεται καί τ' Ὠαρίωνα δοκεύει,
οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο·

Digitized by Google

τὴν γὰρ δή μιν ἄνωγε Καλυψώ, δῖα θεάων,
ποντοπορευέμεναι ἐπ' ἀριστερὰ χειρὸς ἔχοντα.
(Od. ε, 272—277).

Wie soll sich Herrmanns These mit dieser sehr eindeutigen Angabe in Übereinstimmung bringen lassen? Tunis liegt nicht ostnordöstlich von Chios, sondern, genau umgekehrt, westsüdwestlich. Und mitten dazwischen schieben sich noch der Peloponnes und Sizilien ein, so dass die Angabe, das Phäakenland liege der Insel Ogygia ‚am nächsten' (Od. ε, 280: *ὅθι τ' ἄγχιστον πέλεν αὐτῷ*), zum vollständigen Nonsens würde. Und zudem: wenn Odysseus bei Chios weilte und nach Ithaka gelangen wollte — warum schickt ihn dann Kalypso nach Tunis, auf eine Reise über eine rund doppelt so weite Entfernung, als ihn von der Heimat trennte? Herrmann ist Geograph, sogar ein um die antike Erdkunde höchst verdienter Geograph, und hat sich die sehr lohnende Aufgabe gestellt, die Fahrten des Odysseus einmal nach rein geographischen Gesichtspunkten zu behandeln. Dann muss er sich aber sorgsam hüten, in seinen Erklärungen gegen bedeutungsvollste geographische Angaben Homers zu verstossen[1]).

Suchen wir einmal für das Phäakenland, das, wie gesagt, der Angelpunkt der ganzen homerischen Erdkunde zu sein scheint, die wichtigsten geographischen und kulturhistorischen Daten zusammenzufassen und dann daraus unsere Schlüsse zu ziehen! — Bereits aus dem Gesagten geht hervor, dass es nach Westen hin von einem endlos weiten Meere begrenzt sein musste und dass erst in achtzehn Tagen Fahrt, d. h. in ungefähr 1200 km Entfernung, eine einsame, weltenferne Insel Ogygia liegen konnte. Weiter soll nahe der Hauptstadt des Phäakenlandes, die selbst von der Meeresküste aus noch nicht sichtbar ist (Od. ε, 465—473), ein grosser, prachtvoller Strom fliessen, der so bedeutend ist, dass er die Temperatur der Umgebung empfindlich beeinflusst (Od. ε, 469: *αὔρη δ' ἐκ ποταμοῦ ψυχρὴ πνέει ἠῶθι πρό*). Schon 1902 machte fernerhin der bekannte Ozeanograph Krümmel darauf aufmerksam, dass für diesen Fluss zwar in poetisch freier Form, aber

[1]) Herrmann erklärt soeben in der Zeitschr. der Berliner Ges. f. Erdkunde, er habe Ogygia nicht bei Chios gesucht, sondern lediglich eine Übertragung des dortigen Klimas auf die Kalypso-Insel behauptet, deren Lage er unbestimmt lässt. Aber wo ist für die Insel, die 18 Tage vom nächsten Lande entfernt war, irgend ein Platz im Mittelmeergebiet?

Digitized by Google

dennoch unverkennbar deutlich und richtig ein Phänomen geschildert sei, wie es nur bei den in den Ozean mündenden Strömen zu beobachten sei, nämlich das Stillwasser, das die abflauende Gezeitenwelle begleitet, wenn der Flutstrom und die natürliche Strömung des Flusses sich die Wage halten. Nur die genaue Beobachtung von Augenzeugen, keine noch so geniale poetische Inspiration konnte den Dichter befähigen, eine so absolut korrekte Beschreibung eines wirklichen, den Griechen gänzlich unbekannten Naturvorgangs zu liefern, wie ihn die Verse enthalten (Od. ε, 451—453):

ὣς φάθ'· ὃ δ' αὐτίκα παῦσεν ἐὸν ῥόον, ἔσχε δὲ κῦμα,
πρόσθε δέ οἱ ποίησε γαλήνην, τὸν δ' ἐσάωσεν
ἐς ποταμοῦ προχοάς.

Für kein Land im ganzen Bereich des Mittelmeers, für keinen Mittelmeerfluss treffen diese geographischen Daten zu. Wohl aber passen sie auf Gegenden der atlantischen Küste Europas. Nur für ein hier ansässiges Volk können auch die Worte der Nausikaa zum Odysseus überhaupt einen Sinn haben (Od. ζ, 204/5):

οἰκέομεν δ' ἀπάνευθε πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ
ἔσχατοι, οὐδέ τις ἄμμι βροτῶν ἐπιμίσγεται ἄλλος,

wobei man freilich unter den *βροτῶν* nur an die griechischen Menschen wird denken dürfen, da sonst ja der durch Schiffahrt und Handel erworbene Reichtum der Phäaken unbegreiflich wäre. Auch die Angabe *Σχερίη ἑκὰς ἀνδρῶν ἀλφηστάων* in Od. ζ, 8 ist genau ebenso zu bewerten. Die Korfu-Hypothese wird hierdurch zum hellen Unsinn.

Suchen wir weiter das Scheria-Problem von der kulturhistorischen Seite aus anzupacken. Wir hören von der hohen Schiffahrtskunst der Phäaken, die ‚vor allen übrigen Männern hurtige Schiffe zu lenken verstehen' (Od. η, 108/9) und lesen mit Staunen von ihrem hochentwickelten Werftbetrieb (Od. ζ, 263–265). Wenn wir nicht die ganze Schilderung des Phäakenlandes als ein reines Phantasiegemälde bewerten wollen, wozu vorläufig nicht der leiseste Anlass gegeben ist, so ist nun wohl hier die Frage angebracht: wo gab es denn zu Homers Zeit Völker und Städte, die sich einer so ausserordentlich hoch entwickelten Schiffahrts- und Schiffbaukunst erfreuten? Nur zwei Stellen der Erde können in Betracht gezogen werden: einmal die phönizische Küste mit Sidon und Tyrus, zweitens die spanische

Digitized by Google

SW-Küste mit Gades und Tartessos. Die erstere kann unmöglich gemeint sein, da sie an anderer Stelle der Odyssee genannt wird (Od. δ, 617—619) und da die ganze Schilderung auf den Westen hinweist. Es bleibt demnach nur die spanische Küste übrig. Ganz ausschliesslich auf sie passte in Homers Tagen auch der ungeheure Reichtum an wertvollen Metallen, wie ihn Homer dem Phäakenlande zuschreibt. Wir wissen aus der Bibel, welches gewaltigen Ruhmes sich in jenen Jahrhunderten Tarschisch = Tartessos bei den Mittelmeervölkern erfreute, wissen, welche ausserordentliche Bedeutung Gades schon seit 1100 v. Chr. für den ganzen Mittelmeerhandel erlangt hatte. Und ein Dichter wie Homer, der seinen Landsleuten ein Bild der überseeischen Welt im Westen und am Okeanos auf Grund phönizischer Berichte zeichnete, sollte gerade die Existenz der glänzendsten Handelsstädte seines Zeitalters verschwiegen haben, deren Licht die phönizischen Seefahrer ganz gewiss nicht unter den Scheffel gestellt haben? Gades und Tartessos waren Zwillings-Seeplätze, der erstere von Phöniziern, der letztere von Iberern bewohnt. Beide standen im engsten Handelsverkehr miteinander, ja, Gades ist sogar wohl sicher von den Phöniziern nur deshalb begründet worden, um den höchst einträglichen Handel mit Tartessos, der reichsten Stadt der damaligen Welt, in phönizischer Hand zu monopolisieren. Und all das sollte Homer glatt ignoriert und statt dessen aus seiner Phantasie heraus ein im fernen Westen am Ozean gelegenes Phantasieland Scheria konstruiert haben, auf das alle, aber auch alle Züge des Handels von Tartessos und Gades passten, insbesondere auch der enorme Metallreichtum? Der Name Scheria hängt nach Schliemann eng mit dem phönizischen Worte Schchr = σχρ = Handel (Schacher!) zusammen, bedeutet also einfach Handelsplatz und hat mit dem griechischen Worte σχερός = festes Land durchaus nichts zu tun. Breusing behauptete bereits vor 37 Jahren, Scheria müsse wohl Gades sein. Er wusste noch nichts von Tartessos, das man ehedem meist fälschlich mit Gades identifizierte und über das erst 1922 durch Prof. Adolf Schultens oben erwähnte Monographie ausreichend Licht verbreitet worden ist. Auf Tartessos passt die Schilderung von Scheria noch vollkommener als auf Gades, zumal im Hinblick auf den an der Hauptstadt vorbeifliessenden, grossen Strom, denn Tartessos lag auf der Südseite der Insel

Digitized by Google

Cartare in der ehedem zweiarmigen Guadalquivirmündung, während es bei Cadix keinen Strom gibt.

Ich habe denjenigen deutschen Geographen, der den Teil der andalusischen Küste um die Guadalquivirmündung herum wohl am genauesten kennt und erdkundlich durchforscht hat, Prof. Dr. Jessen in Tübingen, gebeten, die Schilderung der Küste des Phäakenlandes im fünften Buch der Odyssee mit den tatsächlichen Küstenverhältnissen an der Mündung des Guadalquivir zu vergleichen. Prof. Jessen hat meiner Bitte freundlichst entsprochen und mir unter dem 12. Oktober 1925 geantwortet:

‚Odysseus wird nach dem Schiffbruch zuerst gegen eine felsige, klippenumsäumte Küste geworfen, kommt dann an die Mündung des ‚herrlichen Stromes' und findet dort niedrigen, felsenleeren Strand und ein windgeschütztes Ufer zum Landen. Diese Beschreibung passt vollkommen auf die Verhältnisse an der Mündung des Guadalquivir. Südöstlich vom Guadalquivir, von Chipiona bis Cadiz, ist die Küste mit Felsriffen gespickt und hafenlos, eine felsige Abrasionsfläche liegt vor dem Steilufer. Jenseits des Flusses aber war die Küste der Tartessosinsel felsenleer und sandig, flach abfallend und das Südende der Insel gegen die Stürme vom Meere her geschützt. Odysseus scheint also zunächst gegen die felsigen Klippen des Salmedinariffs auf der Südseite der Flussmündung geworfen worden zu sein, dann wurde er durch den Flutstrom in die Mündung des ‚herrlichen' Stromes getrieben, es trat Stillwasser ein, und er landete ungefährdet an dem seichten, windgeschützten, sandigen Gestade des jenseitigen Ufers. In der dramatischen Schilderung des Schiffbruches steckt eine vortreffliche topographische Beschreibung jenes Teiles der andalusischen Küste und eine vortreffliche Landschaftsschilderung.'

Schon Strabo suchte, wie gesagt, das Phäakenland am Atlantischen Ozean, v. Wilamowitz-Möllendorff, die erste lebende Autorität in solchen Fragen, sekundiert ihm und betont in einem mir vorliegenden eigenen Aufsatz über die Phäaken vom Jahre 1914:

‚Die wunderbare Nachtfahrt rückt ihr Land in ganz unbestimmte Ferne von Ithaka. .... Scheria liegt ausserhalb des Horizontes, der die bekannte Welt umgrenzt, in

Digitized by Google

jenem unbekannten Westmeere, das die ionischen Schiffe nicht befahren. .... Die Inseln der Seligen sind mindestens in der Nähe.'

Auch diese sachkundigste Lokalisierung passt also trefflichst auf die (ich möchte sagen) erweiterte Breusingsche These, dass Gades plus Tartessos als Scheria anzusprechen sei. Ob man dann Ogygia mit Breusing auf Madeira deuten will oder ob es sich mehr empfiehlt, die in der Odyssee (δ 563) erwähnten Gefilde der Seligen mit Madeira, dagegen die Insel der Atlastochter[1]) Kalypso mit einer der westlichen Kanaren zu identifizieren, ist verhältnismässig belanglos.

Ausschlaggebend aber scheint mir für die Klarstellung die Erwägung zu sein: Homer musste durch phönizische Vermittlung von Gades (plus Tartessos) gehört haben, denn nur über Tartessos kann ihm Kunde von den Kimmeriern und ‚des tiefen Ozeans Ende', nur über Gades Nachricht von Ogygia und manchen ähnlichen Gegenden im äussersten Westen zugegangen sein. Dass man zu Homers Zeit vom fernen Tartessos etwas wusste und sich lebhaft damit beschäftigte, beweist die Heraklessage, die wohl mindestens ebenso alt wie die Odyssee ist. Der ‚Riese' Geryoneus nämlich, dem Herakles seine zahlreichen Herden raubte, ist ohne Zweifel identisch mit einem historisch nachweisbaren, bei Justin erwähnten (44, 4) König Geron von Tartessos, der wegen seines reichen Besitzes an Weidevieh berühmt war, um 800 v. Chr. Geb. gelebt haben dürfte und nach dem die bei Avien (v. 263, 304) erwähnte, schimmernde Königsburg der Tartessier, die arx Gerontis nahe der Guadalquivirmündung, benannt war (die wahrscheinlich das Urbild der Schilderung des Alkinoospalastes der Odyssee war!).

Daraus ergibt sich ein bedeutsames argumentum ex silentio. Homer musste die reichste Handelsstadt des damaligen Europa, in deren Nähe er die Irrfahrten seines Helden zum Teil sich abspielen liess, irgendwie in der Odyssee in die Erscheinung treten lassen, und zwar natürlich an hervorragender Stelle. Seine Beschreibung von Scheria passt in der Tat in wahrhaft verblüffender Weise

[1]) Der ursprüngliche ‚Atlas' ist nach einer Ansicht Idelers, der Alex. v. Humboldt freudig zustimmte und die viel Einleuchtendes hat, der 3710 m hohe Pic de Teyde auf Teneriffa.

Digitized by Google

auf Tartessos. Wenn er also Gades und Tartessos nirgends mit ihren uns vertrauten griechischen Namen erwähnt, liegt der Gedanke nahe, dass er sie zwar möglichst richtig entsprechend den phönizischen Schilderungen beschrieben, jedoch mit einem phönizischen Worte (Schchr) benannt hat. Die Logik dieses Gedankens scheint mir so einleuchtend, dass ich dieses argumentum ex silentio als die stärkste Stütze der von mir vertretenen Auffassung betrachte, Tartessos sei Scheria. —

Und nun noch eine letzte Parallele allerauffälligster Art! Schon im Jahre 1909 wurde von altphilologischer Seite, in einer Hallenser Doktor-Dissertation von Friedrich Kluge: ‚De Platonis Critia', aufmerksam gemacht auf eine merkwürdig weitgehende Übereinstimmung der Homerischen Schilderung des Phäakenlandes mit Platos Beschreibung der Herrlichkeit von Atlantis. Es hiess da u. a. (S. 272):

‚Simillimo modo Alcinoi regia (Od. η, 85) atque Neptuni templum (Crit. 116d) depinguntur eademque latitudine omnes Alcinoi horti (η, 112—131) atque Atlantidis fructus (114e) enumerantur. Omnino tota in Atlantide affingenda Phaeacum terrae descriptionem Plato ante oculos habuisse videtur. Scheria et Atlantis tam miris felicibusque rebus exornatae ad illas in occidentem fabulosas insulas eorum, qui aeterna felicitate fruuntur, lectorum animos reiciunt. Et Phaeaces et Atlantini maritimis rebus valent (ζ, 270; Cr. 116/7), utrique genti Neptunus praeest, qui cum mortali muliere regiam familiam gignit (η, 56; Cr. 113c), utriusque nomina in mare atque Neptuni regnum ducunt, velut apud Homerum *Ναυσίθοος, Ναυσικάα*, in Critia 114 b, c *Ἀμφήρης, Ἐλασίππος, Λευκίππη*. Etiam in illis insulae Atlantidis quorum alter gelidas, alter calidas aquas effundit fontibus describendis (Cr. 113e, 117a) ex Scamandri scaturiginibus (Il. X, 147) (? Hg) Platonem exemplum sumpsisse verisimile est.'

So lehrreich diese Gegenüberstellung von Parallelen ist, die merkwürdigsten Übereinstimmungen zwischen Scheria und Atlantis sind darin noch nicht einmal hervorgehoben oder nur ungenügend betont. Einmal ist sowohl dem Homerischen Land wie der Insel Platos derselbe erstaunliche Reichtum an edlen Metallen und ein damit getriebener, verschwenderischer Luxus zu eigen. In beiden ist die Hauptstadt mit starken Mauern und Türmen versehen, die reich mit Metall verziert

Digitized by Google

sind, obwohl von beiden Reichen ausdrücklich betont wird, dass sie nie von einem Feinde bedroht würden. In beiden besteht ferner dieselbe Staatseinrichtung, dass das ganze Land unter mehrere Könige (in Scheria 13, in Atlantis 10) verteilt ist, deren einer als oberster Herrscher den anderen gebietet. In beiden bilden die Königsburg und der Poseidontempel die glanzvollsten Bauten. Die von Kluge erwähnten beiden benachbarten Quellen sind in unmittelbarer Nähe des Meeres ohnehin eine merkwürdige Naturerscheinung. Beiden werden aber auch genau die gleichen Eigenheiten nachgesagt: bei Plato bewässert die eine den Hain des Poseidontempels, die andere dient den Bürgern der Stadt zur Wasserversorgung, und bei Homer heisst es genau ebenso (Od. η, 129—131):

ἐν δὲ δύω κρῆναι· ἡ μέν τ' ἀνὰ κῆπον ἅπαντα
σκίδναται, ἡ δ' ἑτέρωθεν ὑπ' αὐλῆς οὐδὸν ἴησιν
πρὸς δόμον ὑψηλόν, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται.

Die Übereinstimmungen sind also in der Tat derart zahlreich und seltsam, dass sie ganz unmöglich zufälliger Art sein können. Entweder hat demnach Plato die Odyssee einfach ausgeschrieben, was anzunehmen man sich mit Recht vielfach sträuben wird, obwohl z. B. Kluge sich zu der Auffassung bekennt: Phaeacum terrae descriptionem Plato ante oculos habuisse videtur. Oder aber beide hellenischen Schriftsteller haben, ohne es zu wissen, ungefähr gleiche Originalberichte von einem – – wirklich existierenden Lande benutzt.

Um so frappierender ist es, dass nicht nur für die von mir 1925 zuerst durchgeführte Gleichung Scheria = Tartessos schwerstwiegende Gründe ins Feld zu führen sind, sondern dass unabhängig davon und schon vorher zwei andere Gelehrte gleichzeitig und ohne voneinander zu wissen die Behauptung aufgestellt haben, Platos Schilderung der Atlantis könne sich nur auf Tartessos beziehen. Schulten wies 1922 in seinem Tartessos-Buch darauf hin und stellte eine Reihe von höchst bedeutsamen Beweisen zusammen, die in der Schlussfolgerung gipfeln (‚Tartessos', S. 53):

‚Die Übereinstimmung zwischen der Atlantis und Tartessos ist in der Tat so gross, dass sie nicht wohl zufällig sein kann. Wie Tartessos liegt die Atlantis auf einer Insel bei Gades, ist reich vor allem an Metallen — ein ganz auffallender Zug, der so wie auf Tartessos auf kein anderes Land passt — und unter den Metallen wird das Zinn

Digitized by Google

genannt, das die Tartessier importieren, und die Bronze, in der sie Bedeutendes leisten.'

Und fast gleichzeitig schrieb Prof. Netolitzky in Czernowitz, ohne von Schultens Forschungen und von Tartessos etwas zu ahnen (Berl. Philol. Wochenschr. 1921, Nr. 51):

,In der Atlantiserzählung Platos sind Berichte der Schiffer enthalten, die die atlantischen Küsten Europas besucht haben. Sie sind der Niederschlag des Erzhandels mit jenen Gebieten.'

Das besagt im wesentlichen dasselbe, denn Jahrhunderte hindurch war Tartessos monopolistisch der Vermittler jedes Handels mit Silber, Zinn und Bronze für das Mittelmeergebiet!

Es kommt noch Folgendes hinzu. Wenn in Atlantis und in Scheria gleichmässig die Königsburg und der Poseidontempel die prachtvollsten Bauten waren, ,ein Wunder zu schauen', so traf für die Zwillingsstädte Gades und Tartessos genau dasselbe zu: die arx Gerontis als Königsburg von Tartessos und der weltberühmte phönizische Melkarttempel südlich Gades, beides historische Bauten, sind uns in allen Tonarten gepriesen als höchste Wunder der Baukunst und des Reichtums. Ja, noch mehr: auf der heut unbewohnten, kleinen Insel Santipetri, die einst den Melkarttempel trug, hat Schulten die schon von Strabo (172) als historisch sichergestellten — zwei Brunnen oder Quellen gefunden, die sowohl für Atlantis wie für Scheria als besonders merkwürdig hervorgehoben sind und die in der sonst quellenarmen Gegend eine Naturmerkwürdigkeit ersten Ranges sind. —

Ich bin am Ende und überlasse es dem Leser, sich mit dieser Fülle von überraschenden Beweisen je nach seinem Gutdünken abzufinden. Dass die neuartigen Gedanken, die vorstehend entwickelt sind, nicht schnell und leicht Eingang in die Vorstellungen finden werden, ist mir wohl bewusst — es kann ja gar nicht anders sein! Dass aber dennoch für den, der sich in die Materie vertieft hat, die dargestellten Parallelen fast zwangsläufig herausspringen, mag mit folgender merkwürdigen Tatsache erwiesen werden. Ich schrieb am 3. November 1925 an Prof. Netolitzky, mit dem ich vorher keinerlei Schriftwechsel gepflogen hatte, erstmalig einen Brief,

Digitized by Google

worin ich ihm meine Gründe für die neue, noch nicht veröffentlichte Gleichung Scheria = Tartessos auseinandersetzte und ihn Stellung dazu zu nehmen bat. Buchstäblich in derselben Minute, in der ich diesen Brief in den Postkasten steckte, empfing ich von Netolitzky, zum ersten Male in meinem Leben, einen Brief, in dem mir — genau derselbe Gedanke dargelegt wurde!! Diese sonderbare Duplizität der Ereignisse scheint mir der sicherste Beleg zu sein, dass die Tragfähigkeit der neuen Doppelthese Tartessos = Atlantis = Scheria allen Stürmen gewachsen bleiben wird.

Düsseldorf. Richard Hennig.

Digitized by Google

HOMERICA II

1. Zur inneren Interpretation von δ.

Dass in den homerischen Gedichten Persönliches und Erlebtes gelegentlich durch den Schleier der Objektivität hindurchschimmert, ist bei genauerem Hinsehen erkennbar[1]). Man darf nicht vergessen, dass die Sänger zu den Heischenden gehörten, wie auch im mittelalterlichen Epos, und ich glaube, dass auch Volkher und Hôrant in den deutschen Epen ihre grossen Rollen teilweise dem Streben nach Standesverherrlichung dieser Dichter zu verdanken haben. In der Odyssee findet sich mancher Zug, der so zu deuten ist, und Demodokos und Phemios sind offenbar idealisierte Selbstporträts. (Weiteres l. c.) Nun hat man die Aristieen als Anzeichen für eine lokale Verherrlichung der Fürstenhöfe erkannt, an denen der betreffende Rhapsode gerade weilte. Ich möchte das für das δ ganz besonders in Anspruch nehmen.

γ und δ sind sehr verschiedenartig. In γ herrscht ein sakraler, priesterlicher Ton; es ist beständig von Opferfesten und heiligen Handlungen die Rede. Man darf das füglich auf uralte Kultstätten zurückführen, die auf dem hohen Pylos von vielleicht phönikischen Siedlern dem Meer- oder Himmelsgott, dem Melkart oder Marduk geweiht waren und diesen Nimbus auch später behielten. Im δ dagegen herrscht ein fröhlich weltlicher Geist. Man ist in einer ganz anderen Welt. Reichtum und Lebensgenuss herrschen vor. Von Kultus ist wenig die Rede. Es sind wackere Epikureer, die sich des Wohllebens freuen und gern aus ihrer Fülle spenden.

Auffällig ist das lange Verweilen des Rhapsoden bei einzelnen Gegenständen im Hausrat der Helena. In der Ilias wird wohl hin und wieder die Geschichte und der Erbgang

[1]) Vgl. meine Ausführungen Rhein. Mus. LVII (1902) S. 265 ff. (συφλὸς ἀνήρ').

Digitized by Google

eines kostbaren Waffenstücks geschildert. Aber die Art, wie im δ von Hausgegenständen die Rede ist, erscheint doch abweichend. Vgl. δ 125:

Φυλὼ δ' ἀργύρεον τάλαρον φέρε, τόν οἱ ἔδωκεν
Ἀλκάνδρη, Πολύβοιο δάμαρ, ὃς ἔναι' ἐνὶ Θήβῃς
Αἰγυπτίῃς, ὅθι πλεῖστα δόμοις ἐν κτήματα κεῖται.

Nicht genug mit dieser umständlichen Genauigkeit wird nun noch hinzugefügt, was der Gatte jener Alkandra dem Menelaos geschenkt habe, nämlich zwei silberne Wannen, Dreifüsse und Gold. Helena bekam ausserdem noch eine goldene Spindel in einem auf Rädern laufenden Korb, silbern mit goldenem Rande: *νήματος ἀσκητοῖο βεβυσμένον· αὐτὰρ ἐπ' αὐτῷ ἠλακάτη τετάνυστο ἰοδνεφὲς εἶρος ἔχουσα.* Man versteht den Grund dieser besonderen, schleppenden Ausführlichkeit nicht. Die Lösung scheint diese zu sein, dass sich die beschriebenen Gegenstände tatsächlich im Königspalast zu Sparta fanden. Der Dichter beschreibt in panegyrischer Absicht, was er wirklich sieht, und lässt uns Erlebtes schauen. Die Königin war auf ihren, von ausländischen Fürsten ihr geschenkten Nähkorb und auf die silbernen Wannen wirklich stolz, und der Rhapsode wob diese Dinge geschickt in sein Lied ein, um die Herrin zu erfreuen, deren Gönnerschaft ihm gewiss sehr wichtig war. Dahin gehört auch wohl das Staunen, mit dem Telemachos die Halle zu Sparta bewundert (δ 45 u. 71 ff.). Alte Kulturbeziehungen zum Orient kommen in jenen Beschreibungen zum Ausdruck. Auch das Heilmittel, das Helena 219 ff. dem Betäubten in den Wein giesst und aus Ägypten erhielt, mag auf Tatsachen beruhen. Es war vielleicht ein köstlicher Trank, den wir ja auch ‚Sorgenbrecher' nennen. Am Schluss seines Besuches erhält Telemachos wertvolle Gaben, die Helena mit anderen aus den Kellergewölben heraufholt; es mag da viel Wirkliches eingeflochten sein. Die Beschreibungen wirken weniger typisch als sonst und sind fast als historische Zeugnisse zu werten.

2. Zur *μνηστηροφονία*.

Die ganze Odyssee zielt auf den Freiermord hin, er ist gleichsam die Entelechie des Ganzen. Odysseus erscheint in der zweiten Hälfte als Bettler, der in scharfem Gegensatz gegen die Freier und ihren aristokratischen Übermut gezeichnet wird. Während in der Ilias der den Thersites prügelnde

Digitized by Google

Odysseus die Lacher noch ganz auf seiner Seite hat, rückt er in der Odyssee selbst in die Klasse der Gedrückten. Iros ist sein Gesell. Er hat geradezu Züge des Bettelmönches an sich, der heimatlos und heischend umherirrt [1]). Aber es mischt sich noch eine andere Vorstellung hinein. Wir sehen das Volk gespalten: hier die übermütigen, frivolen, schwelgenden Freier, die gewissenlos das Gut des Landes verzehren, dabei Wollust und Mordsucht zeigen, und auf der anderen Seite das ehrliche, arme Volk, das die Bedrückung knirschend erträgt. Endlich naht der Tag der Befreiung und Vergeltung. Kurz und gut, es scheint hier doch mehr vorzuliegen als höfische, auf fürstliche Kurzweil berechnete Dichtung. Wir hören nichts mehr von prunkenden Gärten und Palästen, von Abenteuern und Märchen. Die Stimmung wird immer ernster und verschlossener. Es liegt etwas Wortkarges über den letzten Büchern. Die heitere Stirn des Sängers liegt in düsteren Falten. *Facit indignatio versum.* Wir weilen in Hütten und Hürden und hören von Armut und Not. Das ist kein Lied, das an Fürstenhöfen Beifall finden kann. Kurz und gut, ich dächte, man muss die zweite Hälfte der Odyssee als besonderen Teil auffassen, der immerhin spätere Einschübe zeigen kann. Es ist keine höfische, sondern eine bürgerliche Dichtung, und in ihr spricht sich der Zorn gegen aristokratische und tyrannische Willkür aus. Es handelt sich, mit anderen Worten, um einen Niederschlag sozialer Kämpfe, wie sie die ganze Zeit durchtosten. Die Dichtung steht den hesiodischen *ἔργα* in ihrem ganzen Ethos nahe. Was Theognis beklagt, das wird vom Dichter der Odyssee II gepriesen und versteckt verherrlicht. Der Sänger, der überall den Fürsten gehuldigt, weil er ihr Brot ass, wirft hier wie Odysseus selbst die Maske ab und ruft dem Adel seinen langverhaltenen Zorn ins Gesicht. Es ist ein ernstes Lied vom Zorn des Volkes, dessen *ἀριστεία* den Schluss des Ganzen bildet. Der Dichter fällt aus der Rolle und sein Heldensang wird zur Götzendämmerung. Immer gewaltiger spitzt sich das Drama zu, immer frecher höhnen die Freier das Volk, bis endlich Odysseus gewaltig hervorbricht und ihnen die Wahrheit entgegendonnert. Die breite, lächelnde, mit stets schmückenden Epitheten alles umschmeichelnde Tonart weicht wortkarger

[1]) Vgl. meine Ausführungen Mitteilgn. d. Vorderasiat. Ges. 1911.

Digitized by Google

Entschlossenheit, die mit wenigen Worten Gewaltiges schafft. So darf dieser Teil der Dichtung als Zeitdokument gewertet werden. Auf den hellen Sonnentag der ersten Hälfte der Dichtung folgt das furchtbare Gewitter der Revolution. Hier hat sich die poetische Wucht und Kraft des Sängers verausgabt, so dass für die *ἀναγνώρισις* mit Penelope nicht mehr viel übrig bleibt. Sie fällt denn auch ziemlich dürftig aus. Man hörte in jener Zeit gewiss soviel von derartigen Umstürzen, dass es dem Dichter von ungefähr zuflog. Die Szene wird zum Tribunal, das Epos zum Drama, die Dichtung zu ernster Geschichte.

Man könnte freilich auch an die Kämpfe zwischen Königtum und aufstrebendem Adel denken. Odysseus ist ja ein König, und der Adel bedrängt ihn und nicht das Volk. Aber dann müsste der Sänger entweder für die Aristokraten Partei nehmen, was er gewiss nicht tut. Oder er müsste die Vorrechte des Königtums hervorheben und die Fürstenmacht als legitim und göttergewollt erscheinen lassen. Auch das unterbleibt. Odysseus hat alles Königliche abgelegt, er erscheint nur als Bettler, als Vertreter der Armen, als Mensch. Das ganze Volk wird von den Freiern ausgesogen oder sittlich depraviert. So bleibt es doch wohl dabei, dass hier Stimmungen durchklingen, wie sie sich aus den inneren Klassenkämpfen jener Zeit ergaben. Der Zeitansatz für die Entstehung müsste damit auch etwas herabgesetzt werden.

Berlin. C. Fries.

Digitized by Google

PAUSANIAS' BESCHREIBUNG DES KERAMEIKOS-FRIEDHOFES

I.

Nachdem der Perieget, am Dipylon angelangt, von den beiden Heiligtümern der *Ἄρτεμις Ἀρίστη καὶ Καλλίστη* und des Dionysos mit seinem *ναὸς οὐ μέγας* gesprochen hat, die ausserhalb des Mauerrings, aber in seiner unmittelbaren Nähe auf dem Wege zur Akademie liegen[1]), wendet er sich der Aufzählung und Beschreibung der daselbst befindlichen Grabanlagen zu (I 29):

§ 3 *τάφοι δὲ Θρασυβούλου μὲν πρῶτον ....., πρῶτος μέν ἐστιν οὗτος τάφος, ἐπὶ δὲ αὐτῷ Περικλέους τε καὶ Χαβρίου καὶ Φορμίωνος.*

§ 4 *ἔστι δὲ καὶ πᾶσι μνῆμα Ἀθηναίοις ὁπόσοις ἀποθανεῖν συνέπεσεν ἔν τε ναυμαχίαις καὶ ἐν μάχαις πεζαῖς πλὴν ὅσοι Μαραθῶνι αὐτῶν ἠγωνίσαντο· ..... οἱ δὲ ἄλλοι κατὰ τὴν ὁδὸν κεῖνται τὴν ἐς Ἀκαδημίαν ... πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν* die bei Drabeskos Gefallenen.

§ 5 *ἔστι δὲ ἔμπροσθεν τοῦ μνήματος* die Stele des Melanopos und Makartatos

καὶ Θεσσαλῶν τάφος ἐστὶν ἱππέων ..... καὶ πλησίον τοξόταις Κρησίν·

αὖθις δέ ἐστιν Ἀθηναίων μνήματα Κλεισθένους ..... καὶ ἱππεῦσιν ἀποθανοῦσιν .....

§ 7 *ἐνταῦθα καὶ Κλεωναῖοι κεῖνται, ...*

καὶ Ἀθηναίων δ' ἔστι τάφος (der gegen die Aigineten gefallenen)

ἦν δὲ ἄρα καὶ δήμου δίκαιον βούλευμα, εἰ δὴ καὶ Ἀθηναῖοι μετέδοσαν δούλοις δημοσίᾳ ταφῆναι καὶ τὰ ὀνόματα ἐγγραφῆναι στήλῃ· .....

ἔστι δὲ καὶ ἀνδρῶν ὀνόματα ἄλλων, διάφορα δέ σφισι τὰ χωρία τῶν ἀγώνων·

καὶ γὰρ τῶν ἐπ' Ὀλυνθον ἐλθόντων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Μελήσανδρος .....,

§ 8 *ἐτάφησαν δὲ καὶ οἱ τελευτήσαντες πολεμοῦντος Κασσάνδρου*

καὶ οἱ συμμαχήσαντές ποτε Ἀργείων.

[1]) Über die Nachweise für beide vgl. Judeich, Topographie von Athen S. 363 und Alfr. Brueckner, Kerameikosstudien (Mitt. Ath. XXXV 1910, S. 186).

Digitized by Google

(§ 10) *καταλέξαι δέ μοι καὶ τούσδε ἐπῆλθεν· Ἀπολλόδωρον ..... οὗτός τε οὖν ἐνταῦθα τέθαπται καὶ Εὔβουλος .... καὶ ἄνδρες οἷς .... οὐκ ἐπηκολούθησε τύχη χρηστή, τοῖς μὲν ἐπιθεμένοις ..... οἱ δὲ .... ἐβούλευσαν .....*

(§ 11) *κεῖνται δὲ καὶ οἱ περὶ Κόρινθον πεσόντες· μετὰ δὲ τοὺς ἀποθανόντας ἐν Κορίνθῳ στήλην ἐπὶ τοῖσδε ἑστάναι τὴν αὐτὴν σημαίνει τὰ ἐλεγεῖα·*

τοῖς μὲν ἐν Εὐβοίᾳ καὶ Χίῳ τελευτήσασι,
τοὺς δὲ ἐπὶ τοῖς ἐσχάτοις τῆς Ἀσιανῆς ἠπείρου ....,
τοὺς δὲ ἐν Σικελίᾳ. γεγραμμένοι δέ εἰσιν οἵ τε στρατηγοὶ πλὴν Νικίου, καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ τοῖς ἀστοῖς Πλαταιεῖς· .....

(§ 13) *εἰσὶ δὲ ἐπ' ἄλλῃ στήλῃ καὶ οἱ μαχεσάμενοι περὶ Θρᾴκην καὶ ἐν Μεγάροις καὶ ἡνίκα Ἀρκάδας ..... καὶ Ἠλείους ἔπεισεν Ἀλκιβιάδης .... καὶ οἱ ..... Συρακουσίων κρατήσαντες.*
ἐτάφησαν δὲ καὶ οἱ περὶ τὸν Ἑλλήσποντον ναυμαχήσαντες καὶ ὅσοι ..... ἠγωνίσαντο ἐν Χαιρωνείᾳ καὶ οἱ ... ἐς Ἀμφίπολιν στρατεύσαντες, οἵ τε ἐν Δηλίῳ .. τελευτήσαντες καὶ ὅσους ... Λεωσθένης ἦγαγε καὶ οἱ πλεύσαντες ἐς Κύπρον ..., τῶν τε σὺν Ὀλυμπιοδώρῳ τὴν φρουρὰν ἐκβαλόντων ... ἄνδρες ...

(§ 14) *φασὶ δὲ Ἀθηναῖοι καὶ Ῥωμαίοις ..... στρατιὰν .. πέμψαι, ... ἔστιν οὖν καὶ τούτοις ἐνταῦθα τοῖς ἀνδράσιν ὁ τάφος.*
Τολμίδου δὲ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ δεδήλωται μὲν ἤδη μοι τὰ ἔργα .. ..
κεῖνται δὲ καὶ οἱ σὺν Κίμωνι ..... κρατήσαντες·

(§ 15) *τέθαπται δὲ καὶ Κόνων καὶ Τιμόθεος .....*
κεῖται δὲ καὶ Ζήνων ἐνταῦθα ... καὶ Χρύσιππος .., Νικίας τε ....., καὶ Ἁρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων ....., ῥήτορές τε Ἐφιάλτης, ..., καὶ Λυκοῦργος ....

Was hier sich zeigt, ist eine bis zum Raffinement gesteigerte, bis in alle Einzelheiten auf das sorgfältigste überdachte und ausgeklügelte *oratio variata*, an der Pausanias so überreich ist [1]). In seiner Schilderung befinden sich zwei von den Erklärern heiss umstrittene Stellen. Mit Ausnahme Spiros hatten die Herausgeber die Konjektur C. F. Hermanns, der in § 4 das überlieferte *μνῆμα* in *μνήματα* änderte, eingesetzt. Aber Brueckner (a. a. O. S. 189 f.) verteidigt die Überlieferung: nach seiner Meinung waren die Massengräber, in denen die Opfer der Kriege ihre gemeinsame Ruhestätte fanden, in

[1]) Einen schätzenswerten Beitrag hierzu liefert die Dissertation von Er. Schmidt, De Pausaniae ratione loquendi quaest. ad res fere archaeolog. pertinentes (Leipzig 1912). Weitere Literatur ist angeführt bei Robert (Pausanias als Schriftsteller. Studien und Betrachtungen. Berlin 1909) und Sebast. Wenz (Studien zu attischen Kriegergräbern. Diss. Münster i. W. 1913).

Digitized by Google

einen von den anderen Gräbern abgesonderten Bezirk eingeschlossen, der die Mitte der gesamten Grabanlage, das eigentliche *πολυάνδρειον*, bildete. Seine singularische Gesamtbezeichnung, die in der Überlieferung vom 5. Jahrh. v. Chr. bis zum 3. Jahrh. n. Chr. sich mehrfach finde, sei nicht möglich, wenn jene Massengräber nicht zugleich auch eine räumlich scharf abgegrenzte Einheit gebildet hätten. Gegen diese Auffassung wendet sich Wenz (a. a. O. S. 18ff.): er meint, die von Brueckner als singularische Gesamtbezeichnung der Kriegergräber verstandenen Ausdrücke seien im einzelnen zu verschieden, als dass sie einheitlich so aufgefasst werden könnten.

Thukydides (II 34, 5) nennt die Grabstätte *τὸ δημόσιον σῆμα, ὅ ἐστιν ἐπὶ τοῦ καλλίστου προαστείου τῆς πόλεως καὶ ἀεὶ ἐν αὐτῷ θάπτουσι τοὺς ἐκ τῶν πολέμων κτλ.* Aus den Worten *ἀεί* ff. folgert Wenz, dass wenigstens dem Geschichtsschreiber die Kriegergräber für das *σῆμα* nicht die einzigen Gräber waren; weit besseren Sinn gäben die kurz darauf folgenden Worte *προελθὼν ἀπὸ τοῦ σήματος* (§ 8), wenn *σῆμα* der Gesamtfriedhof sei[1]). Mit Unrecht: bezeichnen doch beide Wendungen, da sie sachlich wie grammatisch aufeinander Bezug nehmen, dasselbe, im engeren Sinne den Ehrenfriedhof der im Kriege Gefallenen. Was Thukydides genauer *τὸ δημόσιον σῆμα* nennt, wird von anderen *τὸ σῆμα*, bzw. *μνῆμα* kurzhin genannt: es ist für den Athener der Friedhof *κατ' ἐξοχήν*. Wenn *σῆμα* in dem erweiterten Sinne von ‚Grabbezirk' auf Inschriften mehrfach vorkommt, so gilt das gleiche zwar auch für den literarischen Gebrauch: das hindert aber ebensowenig, es bei Thukydides nur in der besonderen Bedeutung zu verstehen. — Ebenso irrt Wenz, wenn er das von Platon (Menex. 242B) erwähnte *μνῆμα* als Sondergrab verstanden wissen will. Dort heisst es von den bei Tanagra und Oinophyta gefallenen Athenern: *οὗτοι δὴ πρῶτοι μετὰ τὸν Περσικὸν πόλεμον Ἕλλησιν ἤδη ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας βοηθοῦντες πρὸς Ἕλληνας ... ἐν τῷδε τῷ μνήματι τιμηθέντες ὑπὸ τῆς πόλεως πρῶτοι ἐτέθησαν.* Da

[1]) Zu beachten ist auch der Ausdruck *ἐπὶ τὸν τάφον*, den Thukydides unmittelbar vorher gebraucht (§ 4): damit bezeichnet er das Einzelgrab der Phyle und des ihr angehörigen Toten, dem der rituelle Akt der Totenklage gilt. Ebenso bedeutet *τάφος* das Grab noch II 43, 2. 3; während es II 35, 1. 47, 1 von der Bestattung zu verstehen ist.

Digitized by Google

μνῆμα hier als Gesamtbegriff dem Teilbegriff *πρῶτοι* gegenübergestellt ist, kann es nur die Gesamtgrabstätte des *πολυάνδρειον* bezeichnen. Dagegen muss ich Wenz darin beistimmen, dass *πρῶτοι* hier zeitlich, nicht mit Brueckner (S. 196) teils so, teils örtlich zu verstehen ist. Zwar sagt Br., das zweite *πρῶτοι*, neben dem gewählten *ἐτέθησαν* an sich bedenklich (?), chronologisch aufzufassen, sei wegen der vorherigen Erwähnung der Schlacht am Eurymedon (241 E) unmöglich; aber das zweite *πρῶτοι* sei ‚nichts als rhetorische Wiederholung des ersten chronologischen' (S. 19). Bereits K. W. Krüger (Hist. phil. Studien, Berlin 1837, S. 73) hat die Stelle richtig gedeutet: das zweite *πρῶτοι* soll recht eindringlich hervorheben, dass die in Boiotien Gefallenen als die ersten Opfer der Kämpfe von Hellenen wider Hellenen (und nicht gegen Perser) im Kerameikos bestattet worden waren. So löst sich auch die Schwierigkeit, die bei der örtlichen Erklärung des Wortes für Brueckner bei der ähnlich gedeuteten Pausaniasstelle (I 29, 4 *πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν*) sich ergibt: andernfalls hätten wir zwei ganz verschiedene Gräber, die als die vordersten der Gesamtanlage zu verstehen wären.

Und wie ist die singularische Bezeichnung an den anderen Stellen zu verstehen? Pseudo-Lysias sagt von den gefallenen Mitkämpfern des Thrasybulos (2, 63): *ἐν τοῖς σώμασι τοῖς ἑαυτῶν κινδυνεύσαντες τρόπαιον μὲν τῶν πολεμίων ἔστησαν, μάρτυρας δὲ τῆς αὐτῶν ἀρετῆς ἐγγὺς ὄντας τοῦδε τοῦ μνήματος τοὺς Λακεδαιμονίων τάφους παρέχονται.* Hier ist der Wechsel im Ausdrucke nicht durch die rhetorische Variation verursacht, die allerdings dann vorläge, wenn die beiden Wendungen im gleichen Numerus gebraucht wären: gerade dessen Ungleichheit weist darauf hin, dass unter *μνῆμα* im Gegensatze zu den durch *τάφοι* bezeichneten Einzelgräbern die grosse Gesamtanlage des Kriegerfriedhofes zu verstehen ist. Wenn endlich Wenz das Zeugnis des Rhetors Menander (*π. ἐπιδεικτ.*: Rhet. gr. III 418 Sp.[1]) durch den Einwand zu entkräften sucht, dass er die Ehre des *λόγος ἐπιτάφιος* fälschlich allein den Gefallenen zuteil werden lasse, indem er das *σῆμα* für einen speziellen Kriegerfriedhof halte, so trifft

[1]) *λέγεται μὲν παρ' Ἀθηναίοις ἐπιτάφιος ὁ καθ' ἕκασιον ἐνιαυτὸν ἐπὶ τοῖς πεπτωκόσιν ἐν τοῖς πολέμοις λεγόμενος λόγος, εἴληφε δὲ τὴν προσηγορίαν οὐδαμόθεν ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ τοῦ λέγεσθαι ἐπ' αὐτῷ τῷ σήματι.*

Digitized by Google

gerade das Gegenteil zu: die Definition setzt den Brauch voraus, dass an einem bestimmten, jährlich wiederkehrenden Tage der Polemarch den Toten der Kriege die Gedächtnisrede hielt oder dass an ihm (nach Ciceros unanfechtbarem Zeugnis: or. 151) der Menexenos von ihm verlesen wurde. Kriege führte Athen damals schon gar nicht mehr, sondern pflegte nur noch in konventioneller Weise die grossen Traditionen längst entschwundener Zeit. — Ferner ist Brueckner mit dem Hinweis auf die ähnliche Bezeichnung *ὅδε ὁ τάφος* bei *Dem. 60, 30 nicht minder im Recht, hier kann tatsächlich nur die gesamte Anlage gemeint sein (anders § 1 und 13). Der Hinweis auf zwei Stellen bei Demosthenes (18, 208; 57, 37), an denen die Wendung *ἐν τοῖς δημοσίοις μνήμασιν* vorkommt, gibt Wenz zunächst einen Schein des Rechts; näher betrachtet aber ist wenigstens an der ersten der beiden Stellen der Sinn sicher ein anderer. Inhaltlich entspricht die Wendung genau dem *δημόσιον σῆμα* des Thukydides: und wie dieser durch den Singular die räumliche Einheit und Abgeschlossenheit der Kriegergräber hervorhebt, so will anderseits der Redner durch den Plural die grosse Menge der im *πολυάνδρειον* befindlichen Gräber als das sichtbare Zeichen der ruhmvollen Vergangenheit Athens vor Augen stellen. Somit könnte Wenz allenfalls nur das zweite dieser beiden Zeugnisse für sich geltend machen: hier berichtet Euxitheos, dass sein Oheim Amytheon mit unter den Opfern des sizilischen Feldzuges *ἐν τ. δ. μν.* begraben liege. Gegenüber dieser einfachen Feststellung des Redners ist es wohl gesucht, ihr noch eine besondere Deutung unterzulegen.

Die nähere Prüfung der Zeugnisse hat ergeben, dass in nicht weniger als fünf Fällen, die über die oben genannte Zeit sich erstrecken, mit der singularischen Bezeichnung *τὸ δημόσιον σῆμα, τόδε τὸ μνῆμα, ὅδε ὁ τάφος* oder *τὸ σῆμα* schlechthin die Gesamtanlage des Kriegerfriedhofes gemeint ist[1]). Dieser erdrückenden Mehrheit gegenüber kann die eine

[1]) Der Ausdruck *τὸ ἐπίγραμμα*, mit dem Aischines (3, 183) die Zitierung der drei Eion-Epigramme einleitet und Demosthenes (22, 112) auf sie anspielt, beweist, dass es ein zusammenhängendes Epigramm ist (vgl. Wachsmuth, Stadt Athen II 1, 392). Also dort eine singularische Gesamtbezeichnung für eine Mehrheit inhaltlich wie räumlich eng verbundener *ἐπιγράμματα*, wie hier *μνῆμα* (oder *σῆμα*) für die Vereinigung der einzelnen *μνήματα* im Kerameikos. Ist die Parallele nicht

Digitized by Google

Demosthenesstelle uns wahrlich nicht veranlassen, die Überlieferung bei Pausanias anzutasten. Um so weniger, als die einleitenden Worte von § 6: *ἔστι δὲ ἔμπροσθεν τοῦ μνήματος στήλη* auf die Worte zu Beginn von § 4 *ἔστι δὲ πᾶσι μνῆμα Ἀθηναίοις* unzweifelhaft zurückweisen. Gleichsam wie eine Überschrift leiten sie seine Beschreibung des Staatsfriedhofes ein, wie der an zweiter Stelle hinzugefügte Artikel erkennen lässt. Damit ist der singularische Ausdruck auch für die erste Stelle bedingt. Gleichsam die Probe auf das Exempel bietet die Fortsetzung des Textes in § 6: *αὖθις δέ ἐστιν Ἀθηναίων μνήματα*: denn unter dieser einleitenden Bemerkung sind zwei Einzeldenkmäler des Friedhofes zusammengefasst, das des Kleisthenes und das der 431 gefallenen Ritter (Brueckner S. 191).

Die zweite, gleichfalls noch umstrittene Stelle in P(ausanias') Beschreibung steht auch in § 4: *πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν οὓς ἐν Θράκῃ ποτὲ ἐπικρατοῦντας μέχρι Δραβησκοῦ τῆς χώρας Ἠδωνοὶ φονεύουσιν ἀνέλπιστοι ἐπιθέμενοι.* Bald lassen die Erklärer die bei Drabeskos Gefallenen ganz zuvorderst (von der Stadt aus gerechnet) im *πολυάνδρειον* liegen, bald sollen sie in dem vom Staate nach einem einheitlichen Plan angelegten Friedhof als erste ihre Ruhestätte gefunden haben. Nur die örtliche oder zeitliche Auffassung kann gelten: nichts aber kann ich mit Brueckners unsicherer und schwankender Erklärung anfangen (S. 197), dass P.' Angabe, obwohl zunächst chronologisch gemeint, doch nach der Disposition seines Kapitels zugleich lokal zu verwerten sei. Die ihr sehr ähnliche Wendung der vorhin besprochenen Menexenosstelle (*πρῶτοι ἐτέθησαν*) lässt erwarten, dass *πρῶτοι* bei P. gleichfalls nur zeitlich zu verstehen sei. Das meint auch Boeckh, wenn er sagt (CJG I 301): *P. tempus, ex quo id factum est, accuratius definit.* Doch wenn er fortfährt: *soli Marathonii victores in ipso pugnae loco sepulti sunt,* so schien Krüger (a. a. O. S. 68) beides miteinander unvereinbar zu sein; denn dann ergebe sich für deren Bestattung eine Ausnahme von der Sitte vor der Sitte. Sagt doch von jenen Thukydides (II 34, 5) mit aller Bestimmtheit:

---

schlagend? (Zur Sache vgl. auch Verf., Philolog. 74, 1917, S. 271.) Ein ähnlicher mit dem Numerus verbundener Bedeutungswechsel findet sich auch Z 168 *σήματα λυγρά* = *σῆμα* v. 176. 178 (das Nähere vgl. Ph. W. 1925, 711).

Digitized by Google

ἐκείνων δὲ διαπρεπῆ τὴν ἀρετὴν κρίναντες αὐτοῦ [1]) καὶ τὸν τάφον ἐποίησαν, während es sonst Sitte gewesen sei, die im Kriege Gefallenen ‚immer' im δημόσιον σῆμα zu bestatten. Den weiteren Schluss, der sich aus dem unanfechtbaren Zeugnis des Thukydides ergibt, hat Krüger bereits gezogen. Zum mindesten schon vor Marathon sind die Opfer des Krieges im Kerameikos δημοσίᾳ bestattet worden: der feste, in dem einen Falle durchbrochene Brauch kann sich also nicht erst von der Niederlage bei Drabeskos herschreiben. Mithin dürfe πρῶτοι ἐτάφησαν bei P. nur in örtlichem Sinne erklärt werden. Dagegen chronologisch aufgefasst, so würde P. nicht nur Thukydides, sondern auch sich selbst widersprechen, da er in gleichem Sinne berichte (29, 4: der einschränkende Zusatz über die Marathonkämpfer ist mit stilistischer Anlehnung Thukydides entnommen). Wie hätte ferner P. kurz darauf (29, 7) sagen können, schon die vor dem Perserkriege im Kampfe mit den Aigineten gefallenen Athener seien gleichfalls im μνῆμα des Kerameikos bestattet worden? Wenn er bei dessen Beschreibung sage ‚πρῶτοι ἐτάφησαν', so könne er damit nur die bezeichnen, die örtlich zuerst, d. h. ganz vorn auf dem der Stadt zugekehrten Teile des Friedhofes bestattet wurden.

Mag man die weiteren Ausführungen, in denen der γραμματικώτατος in dem Bestreben, aus einem mit tiftelndem Scharfsinn selbst geschaffenen Dilemma herauszukommen, zu sehr gewagten Schlüssen sich versteigt, mit vollem Rechte heute belächeln: die Hauptfrage hat er präzis formuliert. Auch ist, den weiteren Erörterungen vorgreifend, hier gleich im voraus gegen Wenz zu sagen, dass die Gleichung σῆμα (Thuk.) = μνῆμα (Paus.) völlig aufgeht.

Gegen Krügers Auslegung wandte sich E. Curtius (Zur Geschichte des Wegebaus bei den Griechen: Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1854, S. 266) aus sprachlichen Gründen: sollten die Worte des P. den Sinn haben ‚an erster Stelle wurden sie bestattet', so müsse es etwa πρῶτοι κεῖνται oder ähnlich heissen. Im übrigen verkannte Curtius keineswegs die von

[1]) ‚Αὐτοῦ' bedeutet dasselbe, was bei P. in genauer Anlehnung an Thukydides mit κατὰ χώραν ausgedrückt ist (§ 4): ‚an Ort und Stelle'. So auch Paus. IV 11, 6; 21, 11; 27, 8 und II 28, 7 in Verbindung mit αὐτοῦ. Statt des Plurals τάφοι gebraucht P. I 32, 3 den Singular zur Bezeichnung des Grabes der Marathonkämpfer.

Digitized by Google

Krüger hervorgehobene Schwierigkeit, dass die Bestattung der Marathonkämpfer als Ausnahme von einer Regel erscheine, die erst 25 Jahre später eingeführt sein solle. Stand er hierin unter dem Einflusse von Krügers Hypothese, so machte er sich anderseits von seiner Beweisführung frei, indem er folgende Gegenhypothese aufstellte. Auf Anregung Kimons, der ja die heroischen Erinnerungen der Perserkriege auf alle Weise zu beleben suchte und der zugleich vorzugsweise die westlichen Vorstädte Athens, Kerameikos und Akademie, mit patriotischer Freigebigkeit zu schmücken bemüht war, sei beschlossen worden, die sämtlichen Überreste der für das Vaterland gefallenen Helden in einem vorstädtischen Friedhofe zu vereinigen, wie derselbe Kimon des Vorbildes aller attischen Heroen, des Theseus, Gebeine heimgeholt hatte. Nur die Gräber der Marathonkämpfer, die schon gewissermassen zu Ortsdämonen geworden waren, habe man unberührt gelassen. Dann könnten die bei Drabeskos Gefallenen wirklich die Erstlinge der im Kerameikos bestatteten Helden gewesen sein. Mit voller Konsequenz hat Curtius daraus weiter gefolgert: auf jeden Fall sei die Einrichtung des *μνῆμα* von dem Bestatten im Kerameikos zu unterscheiden. Das Zweite bestand schon länger als attische Sitte, wie das Grab der vor dem Perserkriege im Kampfe mit Aigina gefallenen Bürger beweise; dies Grab könne also nicht zum Zeugnisse gegen P. oder zur Erklärung seines *πρῶτοι ἐτάφησαν* benutzt werden [1]).

So weit Curtius. Damit war nun die Alternative für die spätere Behandlung gestellt: ist *πρῶτοι* räumlich oder zeitlich zu verstehen? An Krüger schloss sich Wachsmuth an (Stadt Athen I 263) [2]), aber ähnlich wie Curtius erklärte Hauvette (Mélanges H. Weil S. 163): *les premiers qui furent enterrés là sont les guerriers qui* .... und begründete es: *l'emploi de l'aoriste ne permet pas de voir dans ces mots une*

[1]) Vgl. damit die kürzeren, im wesentlichen übereinstimmenden Ausführungen von Curtius in seiner Stadtgeschichte von Athen (S. 119 f.).

[2]) Wachsmuth folgend bezeichnet auch Hitzig (I 320) das Grabmal als das erste unter den öffentlichen. Dass sein Einwand gegen die chronologische Erklärung: ‚da indessen das Folgende zeigt, dass Paus. vor dem Denkmal stand, so ist, seiner Gewohnheit nach, auch anzunehmen, dass es das erste der öffentlichen Grabmäler war' nicht zutrifft, wird die nähere Analyse von P.' Beschreibung noch ergeben.

Digitized by Google

indication topographique, comme s'il y avait πρῶτος ὁ τάφος κεῖται ἐκείνων οὓς ἐν Θράκῃ ποτέ. ... So standen sich auch weiterhin die Meinungen gegenüber. In richtiger Erkenntnis, dass die rein sprachliche Erklärung die Entscheidung herbeiführen könne, haben unabhängig voneinander die Frage auf diese Weise zu entscheiden gesucht Wenz (S. 23 ff.) und O. Schroeder, De laudibus Athenarum a poetis tragicis et ab oratoribus epidicticis excultis (Diss. Göttingen 1914, S. 71 ff.). Beide kommen übereinstimmend zu dem Ergebnis, dass *πρῶτοι* bei P. nur in örtlichem Sinne zu verstehen sei. Sehen wir uns beider Beweisführung näher an.

Wenz wies auf den Stil des P. hin, insbesondere auf die in der Beschreibung des Staatsfriedhofes sich virtuos breit machende *oratio variata*, die man bisher nicht genügend berücksichtigt habe. Tatsächlich wird von dem Periegeten mit grosser Routine des öfteren im Ausdruck gewechselt. Denn zur Bezeichnung der auf dem Friedhofe Bestatteten gebraucht er folgende Wendungen: *τάφος ἐστιν* 3, 6, 7, 14, bzw. *τάφοι εἰσίν* 3, 4; *μνῆμά ἐστι* 4, bzw. *μνήματά ἐστιν* 6 (für das 7 überlieferte *ἔστι ... ὀνόματα* vermutete Schubart *ἔ. μνήματα*: mit Unrecht, vgl. das unmittelbar vorhergehende *ὀνόματα*); *ἔστι στήλη* 6; *ἑστᾶσι ἐπὶ τοῖς τάφοις στῆλαι* 4 (vgl. *στήλην ἐπὶ τοῖσδε ἑστάναι τὴν αὐτήν* 11 und *εἰσὶ δὲ ἐπ' ἄλλῃ στήλῃ* 13). Von einfachen Verbalformen kehren wieder die von *κεῖσθαι* (*κεῖνται* 4, 7, 11, 14; *κεῖται* 15; vgl. auch *κειμένους* 14) oder von *θάπτω* (*τέθαπται* 10, 15; *ἐτάφησαν* 4, 8, 13; *ταφῆναι καὶ τὰ ὀνόματα ἐγγραφῆναι* 7). Das ist, wie die hier vollständig gegebene Übersicht zeigt, eine in voller Absicht bunt durcheinander gereihte Fülle zwar sachlich, aber nicht sprachlich gleichlautender Ausdrücke. Wenz meint zwar, man dürfe angesichts dieser ständig wechselnden Bezeichnungen auf den Ausdruck weder Gewicht legen, noch ihn in topographischem Sinne pressen: *ἐτάφησαν* bedeute genau so viel wie *κεῖνται, πρῶτοι ἐτάφησαν* also genau so viel wie *πρῶτοι κεῖνται*. Wird aber damit der Sprache nicht Gewalt angetan? Wenn Wenz weiter bemerkt, das strittige *πρῶτοι* sei ebenso sicher topographisch aufzufassen wie *πρῶτον* und *πρῶτος* in § 3, so schliesst er mit demselben sprachlichen Beweise, mit dem Schroeder beginnt. Auch dieser weist auf den Parallelismus hin, mit dem P. bei der Beschreibung der Grabdenkmäler beginne, die nach ihm die ‚ersten' seien: 29, 3 *τάφοι*

Digitized by Google

δὲ Θρασυβούλου μὲν πρῶτον, was nach einem Exkurs über Thrasybulos wiederholt wird: πρῶτος μέν ἐστιν οὗτος τάφος, darauf 4 πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν οὓς ἐν Θρᾴκῃ. Da an erster Stelle πρῶτον örtliche Bedeutung habe, so müsse gemäss diesem Parallelismus auch πρῶτοι die gleiche haben; P. könne also mit ἐτάφησαν nicht eine Handlung haben bezeichnen wollen. Aber der Parallelismus, das ist Schroeder entgangen, enthält zugleich, entsprechend dem bis ins einzelne durchgefeilten Stil des Periegeten, Variationen des Ausdrucks. Das tritt weniger bei den beiden ersten räumlich nahestehenden, örtlich aufzufassenden Wendungen hervor (πρῶτον, πρῶτος τάφος) als bei der letzten. Inzwischen hat P. mit der Beschreibung des eigentlichen μνῆμα begonnen, an dessen Spitze er die einleitende Bemerkung stellt (§ 4: ἔστι δὲ καὶ πᾶσι μνῆμα Ἀθηναίοις κτλ.), um daran die Bemerkung über die Marathonkämpfer und über die Stelen des Friedhofes im allgemeinen anzuknüpfen; dann erst fährt er fort πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν κτλ.: es ist also bei der Neigung des Autors, ständig im Ausdruck zu variieren, nicht die geringste Gewähr dafür gegeben, dass wegen des weiter zurückliegenden πρῶτον bzw. πρῶτος auch πρῶτοι nur im gleichen örtlichen Sinne aufzufassen ist. Die Entscheidung über den Sinn der strittigen Worte liegt vielmehr bei ἐτάφησαν[1]): es wird also geratener sein — und dem stimmt auch Schroeder bei — den Sprachgebrauch des P. selbst sich anzusehen. Er gebraucht nun

[1]) Das hat Schroeder auch erkannt und führt zum Beweise für seine Auffassung an, dass der Aorist häufig in der Weise gebraucht werde: *ut non narrari quae gesta sunt, sed res geri prorsus videas: quo fit, ut aoristum usurpent, ubi nos id quod re ipsa efficitur spectantes tempore utimur perfecto.* Aber in dem aus Her. VII 8, 1 angeführten Beispiele können die Worte διὸ ὑμέας νῦν ἐγὼ συνέλεξα doch nicht den Sinn haben ‚deswegen versammle ich euch jetzt', sondern Xerxes sagt zu den Grossen seines Reiches ‚deswegen habe ich euch jetzt (in diesem für die Zukunft des Reiches wichtigen Augenblicke) versammelt': die Handlung ist also bereits abgeschlossen, die Grossen haben sich um Xerxes schon vereinigt, um seine Befehle entgegenzunehmen. Ebenso kann Thuk. I 21 das dem unmittelbar vorausgehenden ὑμνήκασι zeitlich völlig gleichstehende ξυνέθεσαν nur heissen ‚sie haben dargestellt': ein ähnlicher Wechsel zwischen Aorist und Perfektum I 3, 3 ὠνόμασεν und εἴρηκε (vgl. auch Steup z. d. St.). Jedenfalls ist — und das ist das Entscheidende — in beiden Fällen dort eine zum Abschluss gekommene Handlung, nicht ein Zustand ausgedrückt, den ἐτάφησαν bezeichnen müsste, wenn es im örtlichen Sinne gebraucht wäre.

Digitized by Google

allerdings *ἐτάφησαν* und *κεῖνται* öfters dicht hintereinander: 29, 4 *οἱ δὲ ἄλλοι κατὰ τὴν ὁδὸν κεῖνται* und *πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν, ἵ ἐνταῦθα καὶ Κλεωναῖοι κεῖνται* und *εἰ δὴ Ἀθηναῖοι μετέδοσαν δούλοις δημοσίᾳ ταφῆναι*, 8 *ἐτάφησαν δὲ καὶ οἱ τελευτήσαντες πολεμοῦντος Κασσάνδρου*, 11 *κεῖνται δὲ καὶ οἱ περὶ Κόρινθον πεσόντες*, 13 *ἐτάφησαν δὲ καὶ οἱ περὶ τὸν Ἑλλήσποντον ναυμαχήσαντες*, 14 *κεῖνται δὲ καὶ οἱ σὺν Κίμωνι .... κρατήσαντες*, 15 *κεῖται δὲ καὶ Ζήνων ἐνταῦθα*. Diese (hier allerdings vollständiger) angeführten Beispiele sollen nach Schroeders Meinung dartun, dass beide Verbalformen dieselbe Bedeutung haben, mithin *πρῶτοι ἐτάφησαν* gleich *πρῶτοι κεῖνται* sei. Der Hinweis auf die bereits besprochene Menexenosstelle mit ihrer (auch nach Schroeders Meinung) zeitlichen Bedeutung lässt seinen Beweis nicht überzeugend erscheinen, denn daselbst heisst es weiter unten (243c): *ἄνδρες γενόμενοι ... ἄριστοι, νικήσαντες τοὺς πολεμίους ..... κεῖνται ἐνθάδε*. Ich sehe wenigstens nicht ein, warum *πρῶτοι ἐτάφησαν* nicht gleich *πρ. ἐτέθησαν* sein könnte. Indessen bleiben wir weiter bei P. Dass er in der Beschreibung des Friedhofes die chronologische Reihenfolge der Gräber nicht innehält, ist kein Beweis dafür, dass er in allem streng die rein topographische wahrt (darüber weiter unten). Zwar gebraucht P., dem *κεῖται* natürlich völlig gleichbedeutend, auch *τέθαπται* (10. 15); aber ich sehe auch trotzdem keinen Grund, *ἐτάφησαν* da, wo es gegenüber *κεῖνται* absichtlich variierend verwandt wird, anders als im Sinne einer Handlung zu verstehen: 8, wo abgesehen von dem das erste Glied der Aufzählung einleitenden *ἔστι* (7) auch der Wechsel im Tempus eintritt, ferner 13, wo durch *εἰσί* derselbe Gegensatz ausgedrückt ist. Aber Schroeder gibt mir die Widerlegung selbst in die Hand. Mehrfach wird der Erwähnung eines Grabdenkmals ein *ἐνταῦθα* zugefügt (29, 7. 10. 14. 15): welche Prädikate aber gebraucht dann P.? *κεῖνται* (7), *ἔστιν ὁ τάφος* (14), *κεῖται* (15) und *τέθαπται* (10); vgl. damit 4 *κατὰ τὴν ὁδὸν κεῖνται τὴν ἐς Ἀκαδημίαν*, 14 *ἴστω δὲ ὅτῳ φίλον κειμένους σφᾶς κατὰ τὴν ὁδὸν ταύτην* und 4 *τούτοις γὰρ κατὰ χώραν εἰσὶν οἱ τάφοι*. Nirgends aber findet sich *ἐνταῦθα ἐτάφησαν*. Ich sehe nicht ein, warum nicht P. auch so schreiben sollte, wäre *ἐτάφησαν* für ihn auch sprachlich dasselbe wie *κεῖνται*. Und wem die bisherigen Beispiele noch nicht genügen sollten, für den habe ich noch ein letztes in Reserve: 29, 7 heisst es *εἰ δὴ καὶ Ἀθηναῖοι μετέδοσαν δούλοις*

Digitized by Google

δημοσίᾳ ταφῆναι καὶ τὰ ὀνόματα ἐγγραφῆναι στήλῃ: drücken die beiden Infinitive einen Zustand oder eine Handlung aus? Und nun vollends 12 *γεγραμμένοι δέ εἰσιν οἵ τε στρατηγοὶ πλὴν Νικίου* (auf der Stele für die in Sizilien Gefallenen). Es ist derselbe Unterschied in der Bedeutung wie bei *ἐτάφησαν* und *τέθαπται*. Gewiss: P. wechselt im Ausdruck, aber die einzelnen Wendungen haben deswegen noch lange nicht die gleiche sprachliche Bedeutung; *πρῶτοι ἐτάφησαν* kann also nur heissen ‚als die ersten wurden beigesetzt'. An dem Ergebnisse wird man, denke ich, künftig nicht mehr rütteln.

II.

Die Toten von Drabeskos lagen also nach P. im ältesten Massengrabe seines *μνῆμα*. Schon erhebt sich hier eine doppelte Schwierigkeit. Wir besitzen noch einen Rest der Inschrift, die im Kerameikos auf dem Grabe der in der Chersonnes und vor Thasos Gefallenen sich einst erhob (JG I 432, Suppl. p. 107: zur Sache vgl. H. Köhler, Herm. XXIV 1889, 85 ff.); die Kämpfe auf der Chersonnes (das einzige Zeugnis über sie Plut. Cim. 14) fanden unter Lysanias (Frühjahr 465, möglicherweise schon Winter 466/5) statt, an sie schloss sich unmittelbar die Unternehmung Kimons gegen die abgefallenen Thasier an (Sommer und Herbst 465). Erst die Einnahme von Thasos machte die Unternehmung gegen das thrakische Festland möglich, die mit der Niederlage bei Drabeskos endete (464, wahrscheinlich im Frühjahr). Die Bestattung der Toten von Drabeskos wird also Ende 464 (unter dem Archon Archedemides) erfolgt sein[1]). Auch aus einem anderen Grunde kann das Grab der dort Gefallenen nicht das älteste Denkmal des *δημόσιον μνῆμα* gewesen sein: der Niederlage von Drabeskos ist um volle 11 Jahre eine ähnliche Katastrophe in der Gegend der *Ἐννέα ὁδοί* vorausgegangen. Die einzige Nachricht darüber hat sich in dem wertvollen Scholion Aesch. 2, 31 erhalten (in einer Liste der neun Unglücksfälle, die die Athener bei *Ἐννέα ὁδοί* erfahren): *τὸ πρῶτον μὲν Λυσιστράτου καὶ Λυκούργου καὶ Κρατίνου στρατευόντων ἐπ' Ἠϊόνα τὴν ἐπὶ Στρυμόνι· διεφθάρησαν γὰρ ὑπὸ Θρᾳκῶν, εἰλημότες Ἠϊόνα, ἐπὶ ἄρχοντος Ἀθήνησι Φαίδωνος*

[1]) Über andere Ansätze des Kampfes bei Drabeskos vgl. auch Hitzig I 319 f.

Digitized by Google

(476/5). δεύτερον (also bei Drabeskos) οἱ μετὰ Λεάγρου (λεωγόρου libri: em. Clinton, F. H. II 263) κληροῦχοι ἐπὶ Λυσιθέου[1]) (λυσικράτους libri: em. Clinton l. c.), 465/4. Das erste Ereignis erhält seine Bestätigung dadurch, dass es nach der 475 erfolgten Einnahme von Eion gesetzt wird, ohne die die verunglückte Expedition in das Innere des thrakischen Landes gar nicht denkbar ist; ferner dadurch, dass die Einholung der Gebeine des Theseus nach der durch Kimon erfolgten Einnahme von Skyros (auf der Rückkehr von Thrakien) von der Überlieferung gleichfalls unter Phaidon gesetzt wird (Plut. Thes. 36). Zur Chronologie der hier erwähnten Ereignisse vgl. v. Wilamowitz, Ar. u. Ath. II 292, 4; Ed. Meyer, G. d. A. III 493 f.; 532 ff. (vgl. auch S. 300). Der Beweis dürfte lückenlos sein und auch Hauvette schliesst sich ihm an (a. a. O. S. 165), indem er zugleich sehr überzeugend als Quelle des Aeschinesscholions eine attische Chronik (die Androtions) vermutet.

Es ergeben sich also daraus drei verschiedene Gräber: 1. das der Toten von 475, 2. der auf der Chersonnes und auf Thasos Gefallenen (465 = JG I 432), 3. der Toten von Drabeskos (464: Paus. I 29, 4). Die Frage ist nur, wie P. zu seinem Irrtum kam. v. Wilamowitz vermutet, dass er auf das wirklich älteste Grab die Herodotstelle (IX 75) bezog, weil seine Inschrift eine Niederlage in Thrakien erwähnte, während das Grab den Toten von 475 galt. Aber mag auch P. zu seiner Orientierung den Herodot eingesehen haben: die kurze Andeutung des Ereignisses daselbst und die ganz anders lautende Ortsangabe (ἐν Δάτῳ: vgl. darüber die sorgfältigen und abschliessenden Ausführungen K. Münschers in B. phil. W. 1920, 139 ff.) haben ihm das Material für seine Angaben nicht geboten. Näher liegt die Vermutung Judeichs (a. a. O. 358, 2), dass P. irrte, weil man im Kerameikos das Grab für die Toten von Drabeskos mit dem für die von Ἐννέα ὁδοί unmittelbar verbunden hatte. Vielleicht ist auch noch eine andere Erklärung möglich (darüber weiter unten).

[1]) Ed. Schwartz, Das Geschichtswerk des Thukydides (Bonn 1919) S. 166 Anm. 3 will ἐπὶ Λυσικράτους in ἐπὶ Λυσιστράτου geändert wissen und setzt demgemäss die Niederlage von Drabeskos in den Sommer 466. Aber die genaue Zeitangabe des Thukydides (IV 102) führt auf das Jahr 465/4.

Digitized by Google

Noch etwas anderes scheint mir dafür zu sprechen, dass unter dem von P. erwähnten ältesten Grabe das der bei *Ἐννέα ὁδοί* Gefallenen zu verstehen ist. Man hat den seiner Erwähnung folgenden Zusatz bisher nicht genügend beachtet: *λέγεται δὲ καὶ ὡς κεραυνοὶ πέσοιεν ἐς αὐτούς*. Die Bemerkung ist selbst Rohdes Spürsinn entgangen, da er sie unter den Stellen, die der vom Blitz Getroffenen Erwähnung tun, nicht mit aufführt (vgl. insbes. Psyche I[6] 320 ff.)[1]). Blitztod heiligt in manchen Sagen den Getroffenen und erhöht ihn zu ewigem, göttlichem Leben, im läuternden Blitzfeuer wird er entrückt; der Leichnam des vom Blitz Erschlagenen bleibt unverweslich, Hunde und Raubvögel wagen sich nicht an ihn heran; als ein Toter höherer Art, als *ἱερὸς νεκρός*, erhält er, wo dies möglich ist, eine von den übrigen gesonderte Bestattung. Man muss sich in die Gesamtsphäre aller dieser Vorstellungen hineindenken, um der Legende, die um die einer furchtbaren Katastrophe so jäh Anheimgefallenen wohl bald nach dem Ereignisse sich wob, gerecht zu werden. Die schöne und tröstliche Legende musste um so leichter Boden und Nahrung finden, als die für ein grösseres und mächtigeres Athen Kämpfenden in der weiten Ferne, wo sie der Tod ereilte, dem Gesichtskreise der Ihrigen mit einem Male entrückt waren. War ihr Leben ausgelöscht, ohne dass Heimkehrende zu melden vermochten, wie solches geschah, so lebten sie im Glauben ihrer Volksgenossen nun erst recht als Heroen in einem höheren, übermenschlichen Dasein, ihre Leichen, die von den erbitterten Feinden unbegraben liegen gelassen waren, wurden nun nicht eine Beute der Hunde und Geier, ihre

[1]) Ebenso Usener, Keraunos (Rhein. Mus. LX 1905, 9 ff. = Kl. Schriften IV 478 ff.). Einige Belegstellen seien hier angeführt: Artem. 2, 9 p. 94, 26 Herch. *οὐδεὶς γὰρ κεραυνωθεὶς ἄτιμός ἐστιν, ὅπου γε καὶ ὡς θεὸς τιμᾶται*; vgl. auch p. 93, 24 *προσίασιν αὐτοῖς ὡς ὑπὸ Διὸς τετιμημένοις οἱ ἄνθρωποι*. Die Vorstellung dabei ist, dass der Gott, der im Blitze zur Erde niedergeht, in dem Getroffenen Wohnung nimmt. Abweichend von dem daraus sich ergebenden Brauche, den vom Blitz Getöteten nicht dem Feuer zu übergeben, sondern ihn, wie und wo er war, in der Erde zu bestatten, lässt Euripides die Leiche des vom Blitz erschlagenen Kapaneus dem Feuer übergeben. Aber er wird nicht zusammen mit den übrigen vor Theben gefallenen Helden auf gemeinsamem Scheiterhaufen verbrannt, sondern auf gesondertem Holzstosse (Eur. Hik. 935). Bedeutsamerweise nennt nun der Dichter diesen Scheiterhaufen ‚ein Schatzhaus des Zeus' (v. 1010). — Über die Heiligkeit blitzgetroffener Orte vgl. auch Usener, Götternamen 287.

Digitized by Google

Seelen aber konnten, in ihr geliebtes Vaterland entrückt, dort ihre letzte Ruhestätte finden und, der Verehrung der Mitlebenden und Nachkommen gewiss, einer ewigen Fortdauer sich sicher erfreuen. Diese Vorstellungen passen besser auf die Toten von 475 als die von 464, denn um 465 war das thrakische Festland schon weit mehr in den Gesichtskreis Athens gerückt. Gewinnen wir somit eine weitere indirekte Bestätigung für das oben Ausgeführte, so erkennen wir nun auch, da das Grab derer von 475 ein Kenotaph gewesen sein muss, dass der Totenkult auch in dem strengen und zäh festgehaltenen Zeremoniell des Staatsfriedhofes bereits zu Beginn des 5. Jahrh. sich soweit vergeistigt haben muss, dass es der Hülle des Abgeschiedenen zu seinem Kultus schon gar nicht mehr bedurfte.

Die andere Schwierigkeit besteht darin, dass P. unter den Gräbern des Kerameikos ein vorpersisches erwähnt (§ 7), das der im Kampfe gegen die Aigineten gefallenen Athener (487 nach Ed. Meyer, G. d. A. III 352 f.; vgl. auch Busolt II² 644 über die Chronologie dieses Kampfes). Aber sie besteht nur in Hinsicht auf P. allein, denn es ist doch ausser allem Zweifel, dass ein solches Grab im *δημόσιον σῆμα* sich befunden hat. Verlegenheiten bereitet seine Existenz nur dem, der wie Brueckner (S. 194) die vorpersische Zeit für den Staatsfriedhof ausscheidet. Vielmehr steht sie in bestem Einklang mit dem schon oben bewerteten Zeugnis des Thukydides (II 34, 5)[1]), das die regelmässige Beisetzung der

[1]) II 34, 3 *ἐπειδὰν δὲ ἡ ἐκφορὰ ᾖ, λάρνακας κυπαρισσίνας ἄγουσιν ἅμαξαι φυλῆς ἑκάστης μίαν*: die Überlieferung ist in Ordnung. Die Ergänzung von Gertz *δέκα* (*ι*) nach *ἅμαξαι*, wegen des folgenden *φυλῆς ἑκάστης* gemacht, ist unnötig und sinnstörend. Dass es 10 Phylen in Athen sind, brauchte Thukydides doch nicht zu erwähnen; auch kann die Zahl der Wagen nicht von vornherein immer dieselbe feststehende (10) gewesen sein, sondern war von Fall zu Fall immer verschieden gross. Darum kann das von Reiske vorgeschlagene *μία* nicht dem Sinne entsprechen. Thukyd. will vielmehr sagen, jeder Wagen habe immer je eine *λάρναξ* geführt. Auch die Erklärung von Wilamowitz (Griech. Leseb. Erl. I 92) trifft nicht ganz das Richtige: die Zahl der Aschenkisten ist nicht durch die Phylen bestimmt, sondern durch die jeweilige Grösse der Verluste, die die einzelne Phyle zu verzeichnen hatte. So gross oder so klein die Zahl der Aschenkisten von jeder Phyle sein mochte, immer führte ein Wagen nur je eine Kiste bei der *ἐκφορά*. Phylen, die überhaupt keine Verluste aufzuweisen

Digitized by Google

Gefallenen im Staatsfriedhofe bereits vor Marathon unwiderleglich bestätigt. Für die Kenntnis des älteren attischen Sepulkralwesens hat es geradezu fundamentale Bedeutung [1]). Denn nun zeigt sich, dass mindestens schon geraume Zeit vor 490 im Kerameikos nach festem Brauch die im Kriege Gefallenen *δημοσίᾳ* bestattet wurden; dass man aber dort schon Jahrhunderte vorher Tote zur Ruhe gebettet hat, beweisen ja aufs klarste die Dipylonvasen. Curtius war also durchaus im Recht, wenn er die Einrichtung des von P. beschriebenen *μνῆμα* von der Bestattung im Kerameikos unterschied. Da als sicher angenommen werden darf, dass unmittelbar nach den grossen Siegen über die Perser das prunkvolle Zeremoniell der Totenfeiern in Athen von Staats wegen eingerichtet wurde, das die Grabreden erkennen lassen, so handelt es sich auch darum festzustellen, ob die Totenfeiern im Kerameikos bereits vor 490 und die nach 475 Übereinstimmendes aufzuweisen haben oder nicht und worin dieses etwa bestehen könnte.

Nach dem Grabe der im Kampfe mit den Aigineten Gefallenen erwähnt P. ein solches von Sklaven, die um ihrer Verdienste im Kriege willen der gleichen Ehre für würdig erachtet worden seien. v. Domaszewski (Der Staatsfriedhof der Athener: Heidelb. Sitzungsber. philos.-hist. Kl. 1917 Abt. 7, S. 12) meint, dass das Grabmal abseits von dem vorpersischen Grabe gelegen habe. Er hält es für jung, jedenfalls für jünger als die Quelle, der P. sein geschichtliches Wissen entnahm, da er den Anlass nicht kenne. Wahrscheinlich

---

hatten, waren durch Wagen dann überhaupt nicht vertreten: umgekehrt konnte die Zahl der Wagen einer Phyle unter Umständen ebenso gross sein, wie die der Wagen sämtlicher anderer Phylen.

[1]) Auch darf man gegenüber dem klaren Wortlaute von Thukydides' Worten nicht zu der bequemen Ausflucht sich vergreifen, das Grab der Marathonkämpfer sei ein blosses Ehrengrab, d. h. ein Kenotaph gewesen. Vielmehr haben die Ausgrabungen des Jahres 1890 keinen Zweifel mehr daran übrig gelassen, dass der *σωρός* des Schlachtfeldes wirklich die Reste der athenischen Gefallenen barg (Vgl. Ed. Meyer, G. d. A. II § 195 Anm.) — Dass das Denkmal auf dem Grabe in nichts von den Grabsteinen des Kerameikos sich unterschied, bezeugt Pausanias (I 39, 3): *τάφος δὲ ἐν τῷ πεδίῳ Ἀθηναίων ἐστίν, ἐπὶ δὲ αὐτῷ στῆλαι τὰ ὀνόματα τῶν ἀποθανόντων κατὰ φυλὰς ἑκάστων ἔχουσαι.* Die Aufstellung der Totenliste entspricht also durchaus der Kleisthenischen Phylenordnung.

Digitized by Google

stamme es aus der Agonie des Staates, wo in griechischen Gemeinwesen freigelassene Sklaven für ihre Herren fochten. Einigen Anhalt zur zeitlichen Bestimmung des Grabes bieten die Worte selbst, die P. den Sklaven widmet. Ihre Einleitung (*ἦν δὲ ἄρα* 7) steht in unmittelbarer Verbindung mit der Erwähnung des vorpersischen Grabes, dessen Beschreibung einen neuen Passus einleitet (*καὶ Ἀθηναίων δ' ἔστι τάφος*). Später folgt wieder ein neuer Passus, bei dem P. ausdrücklich hervorhebt, dass die Schauplätze der Kämpfe verschieden seien. Daraus sollte ruhig geschlossen werden können, dass das vorpersische Grab und das der Sklaven aus Anlass desselben Kampfes errichtet sind: demnach haben die Sklaven in demselben Kriege sich für ihre Herren geopfert. Die Undeutlichkeit in der Beschreibung des P. kommt lediglich daher, dass er seine Quelle zu kurz widergegeben hat. Insofern hat also bereits Hitzig (I 321) das Richtige vermutet. Da der einzige über diesen Krieg existierende Bericht (Her. V 79—90, VI 87—93) nichts von einer Verwendung von Sklaven in ihm weiss, so muss demnach P. über eine besondere Quelle verfügt haben. Aber Herodots Erzählung gibt doch einen gewissen Anhaltspunkt: da die Athener keine genügend starke Flotte den Aigineten entgegenstellen können, bitten sie die Korinthier um Schiffe und erhalten auch von ihnen 20 (VI 89). Daselbst heisst es nun weiter: *ταύτας τε δὴ λαβόντες οἱ Ἀθηναῖοι καὶ τὰς σφετέρας πληρώσαντες ἑβδομήκοντα νέας τὰς ἀπάσας, ἔπλεον ἐπὶ τὴν Αἴγιναν.* Es fehlte für die von den Korinthiern hinzuerworbenen Schiffe die nötige Bemannung und dazu mussten die Sklaven nun herhalten. In diesem Dienste, zu dessen ungewohnter Verrichtung die Bürger sich nicht hergeben mochten, haben sie bei irgendeiner Gelegenheit sich hervorgetan: zum Danke dafür erwirkte dann ein besonderes *βούλευμα* des Demos die Bestattung der Gefallenen unter ihnen im Staatsfriedhofe[1]).

[1]) In ähnlicher Weise steht bereits für die Schlacht bei Marathon die Anwesenheit von Sklaven sicher, denn P. bezeugt die ihnen wie den gefallenen Plataiern gesondert von den Athenern errichteten Gräber (I 32, 3). Ein *βούλευμα* ‚des Miltiades und der Athener' sichert den Sklaven, die mit ihren Herren in den Kampf ziehen, die Freiheit zu (VII 15, 7; vgl. auch X 20, 2). Demnach hatte das, was 487 geschah, in dem bereits drei Jahre vorher Beschlossenen sein Vorbild: auch die 487 an den Kämpfen mitbeteiligten Sklaven müssen die Freiheit erhalten haben, denn sonst hat die von P. bezeugte Tatsache, dass auf

Digitized by Google

Doch kehren wir nun zu P. selbst wieder zurück. Die ersten Grabdenkmäler, die er erwähnt, sind die des Thrasybulos, Perikles, Chabrias und Phormion: das Grab des Perikles lag nach Cicero (de fin. V 2, 5) nicht weit vom Dipylon, zur Rechten, ein wenig abseits; die Reste vom Grabe des Chabrias glaubt Brueckner (Arch. Anz. 1914, 94) in einem überaus stattlich angelegten Grabbezirke von etwa 15 m Front und 7,80 m Tiefe, der aus der Mitte des 4. Jahrh. stammt, etwa 120 m vom Dipylon entfernt, auf der linken Seite der Kerameikosstrasse (vgl. Arch. Anz. 1915, S. 112, Abb. 1) wiedergefunden zu haben. Das ist ja allerdings nur Vermutung: aber wir dürfen wohl voraussetzen, dass P. unter dieser ersten Gruppe Denkmäler von bekannten Feldherren und Staatsmännern zusammenfassen will, deren Gräber vielleicht auch nahe beieinander lagen. — Die Anfangsworte des folgenden § 4 sind, wie wir oben bereits gesehen haben, gewissermassen die Überschrift für die nun beginnende Beschreibung des eigentlichen *μνῆμα*, der räumlich für sich abgeschlossenen Kriegergrabstätte. Aus den wenigen, aber doch deutlichen Angaben bei Thukydides (bes. II 34, sowie aus anderen Zeugnissen — ich folge hierin den schon erwähnten Ausführungen Brueckners —) lässt sich, da sie im Zusammenhang mit der Schilderung des bei der Bestattung üblichen Zeremoniells gemacht werden, wenigstens ein ungefähres Bild der Gesamtanlage gewinnen. Als gesichert sind, was auch Wenz (S. 17) zugeben muss, zwei geräumige, eine Anzahl Stadien voneinander entfernte Plätze anzunehmen, zwischen denen die öffentlichen Grabanlagen sich ausdehnten. Auch dürfte das feste Zeremoniell der Bestattung, besonders der zum Anhören der Grabrede notwendige Raum auf der der Stadt abgekehrten Seite uns, vorläufig wenigstens, zu keinem anderen Schlusse kommen lassen, als dass das eigentliche Polyandrion die Form eines Rechteckes hatte, das von

dem Grabe der damals Gefallenen unter ihnen die Namen verzeichnet standen, keinen Sinn (anders Hitzig a. a. O.). Wenn P. ferner berichtet, bei Marathon hätten zum ersten Male Sklaven mitgekämpft (I 32, 3), so sind sie doch nach Ed. Meyer (G. d. A. II 329) nicht als mitkämpfende Krieger, sondern nur als Waffenknechte der Hopliten zu betrachten. Alle diese Zeugnisse stützen sich gegenseitig, und so gewinnen wir aus den zuletzt zitierten Worten des P. eine neue Bestätigung dafür, dass der aiginetische Krieg später fallen muss als der Kampf mit den Persern.

Digitized by Google

einer sich teilenden Strasse, welche die beiden Plätze miteinander verband, umschlossen war. Vergleichen wir das so gewonnene Bild mit der Darstellung des P., so zeigt sich, dass aus seiner auf die Art der Anlage nur oberflächlich eingehenden Schilderung ein genaueres Bild sich gar nicht gewinnen lässt. Zwar können wir ihr entnehmen, wie der Perieget, vom Dipylon her die Anlage betretend und sie durchwandernd, am Eingange der Akademie schliesslich anlangt; aber aus den beiden dürftigen, ganz allgemein gehaltenen Angaben (4 *κατὰ τὴν ὁδὸν κεῖνται τὴν ἐς Ἀκαδημίαν*, 14 *κειμένους .. κατὰ τὴν ὁδὸν ταύτην*)[1] den Schluss zu ziehen, wie es Wenz (S. 21. 26) tut, dass zwischen den Plätzen an beiden Enden nur eine einzige Strasse gewesen sein könne, zu deren beiden Seiten die Fronten der Grabdenkmäler sich erhoben, ist wirklich nicht angängig. Indessen nach einer anderen Seite hin gewähren P.' Angaben einen wirklichen Anhaltspunkt: an erster Stelle nennt er unter den Massengräbern das bekannte älteste; das nächstälteste, das der Toten vom Eurymedon, wird von ihm erst gegen Ende erwähnt (14). Wie es unzweifelhaft ist, dass hieraus auch örtliche Rückschlüsse gewonnen werden können, die beiden ältesten Gräber also an den beiden Enden des *μνῆμα* lagen, so müssen auch die Gräber des Kleisthenes (6) und der Tyrannenmörder (15) ähnlich gruppiert und einander korrespondierend zu denken sein. Wie also der Perieget mit deutlichem Akzent die Schilderung des eigentlichen *πολυάνδρειον* einleitet, so ist er sich zwar wohl bewusst, dass er eine räumlich abgeschlossene Anlage vor sich hat, und will sie demgemäss als solche von seinen Lesern auch verstanden wissen; aber infolge seiner bekannten Manier, ständig den Ausdruck zu variieren, tritt die Einheit der Anlage in keiner Weise anschaulich hervor. In einzelne Komplexe nach stets wechselnden Gesichtspunkten zusammengedrängt, verflüchtigt sich vielmehr das Bild: so macht seine Beschreibung alle, selbst die verzweifeltsten Versuche, es zu rekonstruieren, einfach zunichte[2].

---

[1]) Ausser diesen beiden Ortsangaben finden sich in der gesamten Periegese des P. nur noch zwei: § 6 *ἔμπροσθεν τοῦ μνήματος* und § 11 *μετὰ δὲ τοὺς ἀποθανόντας ἐν Κορίνθῳ*.

[2]) Als einen Versuch solcher Art muss ich die schon zitierten Ausführungen v. Domaszewskis bezeichnen. Den Beweis dafür werde ich an anderer Stelle vorlegen.

Digitized by Google

III.

Aus P.' Beschreibung in Verbindung mit anderen Zeugnissen geht hervor, dass wir in dem gesamten Friedhofe viererlei Arten von Gräbern zu unterscheiden haben (Brueckner S. 187): 1. die athenischen Massengräber, jeweils für die Verluste eines Jahres angelegt, 2. Sonderdenkmäler für athenische Krieger, 3. Sondergräber für Bundesgenossen der Athener, 4. Gräber und Grabdenkmäler für solche um die Stadt verdiente Männer, denen nicht aus Anlass eines Feldzuges und aus anderen als kriegerischen Verdiensten die Ehre der öffentlichen Bestattung zuteil geworden war. Von den in § 3 aufgeführten Gräbern war bereits die Rede. Nach einem an das Grab der bei Drabeskos Gefallenen angeschlossenen Exkurs beginnt dann P. § 6 die eigentliche Schilderung. Hier wird als besonderes Denkmal für sich, weil vor dem eigentlichen *μνῆμα* gelegen, das Denkmal der Ritter Melanopos und Makartatos erwähnt, die in einem der Einzelkämpfe fielen, die sich im Zusammenhange mit der Schlacht von Tanagra abspielten (457). Ebenso wie dieses Denkmal sind auch die beiden folgenden Gräber, durch die Parallelisierung *καὶ — καὶ* als nächste Gruppe zusammengefasst, als Sonderdenkmäler zu betrachten, das der Thessaler (431: Thuk. II 22) und der kretischen Bogenschützen. Jene waren als Bundesgenossen den Athenern zu Hilfe gekommen, ob diese in gleicher Eigenschaft oder als Söldner, lassen die Worte des P. nicht deutlich erkennen; aber es ist schwerlich gestattet anzunehmen, dass der Anlass der gleiche war, bloss weil die Kreter in der Aufzählung des P. mit den Thessalern vereinigt sind[1]). Als nächste Gruppe sind zu verstehen die durch die pluralische Bezeichnung *μνήματα* zusammengefassten Gräber des Kleisthenes und der Ritter, die fielen *ἡνίκα συνεπελάβοντο οἱ Θεσσαλοὶ τοῦ κινδύνου*. Die kurze Andeutung der Zeit weist unzweifelhaft, wie mir scheint, auf die unmittelbar vorhergehenden Worte *ὅτε — στρατιᾷ*, also auf 431 hin. Wären die Ritter gemeint,

[1]) v. Domaszewski (S. 11) macht darauf aufmerksam, dass das Grab der Kreter nicht älter als das dritte Jahrhundert sein könne. ‚Denn erst seit der Zeit der Diadochen bilden die Söldnertruppen geschlossene Landsmannschaften.' Indessen ist die Verwendung kretischer Bogenschützen bei der Expedition gegen Sizilien gut bezeugt (Thuk. VI 43).

Digitized by Google

die 510 im Verein mit den Thessalern gegen die zur Vertreibung der Peisistratiden eingefallenen Lakedaimonier gekämpft hatten, wie Judeich S. 359 vermutet, so würde P. das mit einigen Worten anzudeuten sicher nicht unterlassen haben, wie er es u. a. auch bezüglich der bei Drabeskos Gefallenen tut. Also auch hier wieder ein Sonderdenkmal, aus gleichem Anlass wie die vorhin genannten errichtet. Von den übrigen unmittelbar folgenden abgetrennt wird dann das Grab der Kleonaier sowie das der mit ihnen verbündeten Argeier aufgezählt, mit dem Hinweis auf die Erklärung über den Anlass ihres Zuzuges bei Erwähnung des Grabes der *συμμαχήσαντές ποτε Ἀργείων* (§ 8—9 Ende). Man versteht nicht recht, warum P. die Gräber, die beide er mit der Schlacht von Tanagra in Zusammenhang bringt, und die er daher auch als räumlich zusammengehörig betrachtet haben muss, in seiner Beschreibung auseinander reisst[1]). Dass es zwei Gräber sind, dass also unter den § 8 genannten *Ἀργεῖοι* die eigentlichen *Ἀργεῖοι* und die zu Argos als zugehörig betrachteten *Κλεωναῖοι* zu verstehen sind, ergibt sich aus dem Hinweis des P. in § 7. Die fünf noch erhaltenen Inschriftenreste, an dem argivischen Alphabet kenntlich (JG I 441 a. b, Suppl. p. 107 c. d, p. 132 e), unterstützen diese Annahme auf das beste; denn drei von ihnen gehören, wie Brueckner (S. 196) nachgewiesen hat, zwei verschiedenen Platten an, und man kann JG I 441 b, Suppl. p. 132 e etwa den Argeiern, Suppl. p. 107 c den Kleonaiern zuweisen. Wenn irgendwelche zueinander gehörigen Gräber im Friedhof ehemals auch wirklich zusammengelegen haben, so war es, sollte man meinen, bei den Gräbern der beiden Bundesgenossen der Fall, die auf Grund feierlich beschworener Waffenbrüderschaft den Athenern zu Hilfe geeilt waren und die nun, da sie für Athens Sicherheit ihr Blut vergossen hatten, auch den ihnen gebührenden Ehrenplatz im Staatsfriedhof hatten finden sollen. Warum also unterbricht er in diesem einen, so besonders deutlich liegenden Falle die ört-

[1]) Ich weiss nicht, wie Hitzig zu der Annahme kommt (I 321), P. habe die in den vorhergehenden Worten angedeutete Absicht nicht ausgeführt. Die ungeschickte Trennung der Kleonaier und Argeier bei P. lässt sich dadurch erklären, dass der Perieget es nicht verstanden hat, das reichliche Material, das ihm über die in § 7 f. zusammengestellten Ereignisse seine Quelle bot, bei der für ihn notwendigen Kürze übersichtlich zu gruppieren.

Digitized by Google

liche Reihenfolge, um zwischen beiden aus ganz heterogenem Anlass errichtete Gräber aufzuzählen: 1. der gegen die Aigineten gefallenen Athener (487), 2. von Sklaven (wahrscheinlich gleichfalls aus dem Jahre 487), 3. *ἔστι δὲ καὶ ἀνδρῶν ὀνόματα ἄλλων, διάφορα δέ σφισι τὰ χωρία τῶν ἀγώνων*: a) der nach Olynthos gesandten athenischen Ersatztruppen[1]), b) des (430/29 in Lykien erschlagenen: Thuk. II 69) Melesandros (und der Seinen)[2]), c) der in den Kämpfen gegen Kassandros Gefallenen (um 304)[3]), d) der Argeier (457)? Dabei wird das Massengrab der bei Tanagra gefallenen Athener von ihm gar nicht erwähnt, obwohl es sich natürlich, wie auch das oben erwähnte Zeugnis Platons beweist, im Polyandrion befand, wenn auch aus seinen Worten eine nähere Ortsangabe, wie wir bereits sahen, sich nicht gewinnen lässt.

Weder Vollständigkeit noch topographische Genauigkeit ist, wie die beiden Beispiele gezeigt haben, Sache des P.: also werden wir auch in Rücksicht auf die anderen uns am besten davor hüten, zu weit gehende Schlüsse zu ziehen. Das hat aber meines Erachtens Brueckner getan, wenn er (S. 193 f.) annimmt, dass nicht nur das Sonderdenkmal für Melanopos und Makartatos vor dem eigentlichen *μνῆμα* (nach P.) gelegen habe, sondern dass auch für das Grab des Kleisthenes sowie der im gleichen Gefechte gefallenen thessalischen und athenischen Ritter die gleiche räumliche Anordnung vorauszusetzen sei und *πλησίον* die kretischen Bogenschützen in der Reihe zwischen jenen gelegen hätten (vgl. auch Abb. S. 188). Es ist ja nicht unmöglich, dass eine Anzahl von Ritterdenkmälern vor dem Stadttore sich befunden hat, aber die vorhandenen spärlichen Nachweise (ausser P. nur noch die

---

[1]) Sehr überzeugend begründet v. Domaszewski (S. 9 f.), dass hiermit die Kämpfe gegen die Chalkidier vor Olynthos unter dem Archon Apollodoros (430/29) gemeint seien: vgl. Thuk. II 79, Diod. XII 47,3). Mit der Bezeichnung *οἱ δοκιμώτατοι* spielt P. sichtlich auf die auch von Thukydides bezeugte Tatsache an, dass in diesem Kampfe sämtliche Feldherren der Athener fielen: aber P. verdankt indessen deren Kenntnis nicht Thukydides, sondern der schriftlichen Quelle, der er in der Beschreibung des Kerameikos gefolgt ist.

[2]) Der Name des Melesandros ist mit anderen auf der bekannten Stele von Xanthos (TAM I 44) ermittelt worden: vgl. auch Nachmanson, Hist. gr. Inschr. nr. 26.

[3]) Die in diesen Kämpfen Gefallenen waren Söldner, nicht Athener (v. Domaszewski S. 11).

Digitized by Google

Ortsangabe *οὐ πόρρω τῶν ἱππέων* bei Philostr. v. soph. p. 85, 16 K.) in Verbindung mit auf dem Fundort einzelner Denkmäler aufgebauten Hypothesen genügen nicht, um sicher erkennen zu lassen, ob in der Anlage der Sonderdenkmäler für die Ritter, ebenso der Sondergräber für Bundesgenossen im Verhältnis zu den athenischen Massengräbern ein bestimmtes Prinzip durchgängig festgehalten worden ist und worin dies etwa bestanden hat. Auch wissen wir gar nichts Genaueres darüber, wie es mit der Unterbringung derer gehalten worden ist, die aus anderen als kriegerischen Verdiensten im Kerameikos bestattet wurden. Man könnte ja, namentlich für die ältere, hierin vielleicht strenger denkende Zeit annehmen, dass im eigentlichen Polyandrion nur die im Kriege Gefallenen bestattet wurden. Zwar erwähnt P. eine Anzahl von Männern, die um anderer, nicht kriegerischer Vorzüge willen in seinem *μνῆμα* bestattet worden sind. In Ermangelung aller näheren Ortsangaben über deren Gräber könnte man sagen, dass ‚später' — was an und für sich möglich ist — das ehemals strenge Prinzip gelockert oder völlig durchbrochen worden ist: und tatsächlich stammen die hierher gehörigen Gräber, die P. weiter unten nennt, sämtlich erst aus solcher Zeit. Aber dem widerspricht das Grab des Kleisthenes: auch ist mit der allgemeinen Erwägung solcher Möglichkeiten nichts erreicht, und die paar spärlichen Angaben über die Gräber des Phoinix und des Toxaris (Brueckner S. 199) helfen auch nicht weiter.

Musste hier also schon mancherlei im Dunkeln bleiben, so ist es mit der nun folgenden Beschreibung des P. erst recht der Fall. Es werden zunächst (§ 10) einzelne aufgezählt: der Söldnerführer Apollodoros (der 340 im Dienste des Satrapen Arsites Perinthos gegen Philippos von Makedonien behauptete) und der Staatsmann Eubulos (als verstorben im Jahre 330 erwähnt); daran schliesst sich ohne irgendwelche Satzabtrennung eine Gruppe solcher, denen das Glück nicht gelächelt hat: 1. der Verschworenen gegen Lachares (um 296) und der wegen ihrer Verschwörung gegen die makedonische Besatzung im Peiraieus Hingerichteten (286)[1]). Darauf folgen gesondert

[1]) Über die Chronologie der in § 10 zusammengefassten Gräber vgl. v. Domaszewski S. 12 f. Aber es ist ein Irrtum Ds. anzunehmen, weil P. bei den hier erwähnten die Zeitfolge genau einhalte, sei er die Reihe dieser vier Gräber entlang geschritten. In Wirklichkeit war

Digitized by Google

für sich die bei Korinth Gefallenen (394: über das ihnen errichtete, wiedergefundene Denkmal vgl. Brueckner S. 219 ff.), wobei P., in seiner Weise den vorhin ausgesprochenen Gedanken variierend[1]), hinzufügt, die Spartaner, vor Korinth siegreich, hätten bei Leuktra den Wechsel des Kriegsglücks erfahren müssen, obgleich sie es damals nur mit einem Gegner und nicht wie vor Korinth mit vieren zu tun gehabt hätten. — Im folgenden fügt P. ausnahmsweise eine Ortsangabe hinzu (*μετὰ δὲ τοὺς ἀποθανόντας ἐν Κορίνθῳ*), die auf die vorhergehenden Worte *κεῖνται δὲ καὶ οἱ περὶ Κόρινθον πεσόντες* zurückweisen soll, und beruft sich bei der Bezeichnung der drei folgenden Massengräber auf ihre poetischen Aufschriften, bei dem letzten Grab auch auf die Verlustliste. Es sind folgende: 1. das gemeinsame Grab der auf Euboia und Chios Gebliebenen (Kämpfe auf Chios 412: Thuk. VIII 24. 30. 38. 40. 55; auf Euboia 411: Thuk. VIII 95; über das Nähere vgl. Hitzig I 322, v. Domaszewski S. 4). Da die Toten in gemeinsamem Grabe ruhten, so ist von vornherein anzunehmen, dass die Kämpfe, in denen sie fielen, zeitlich sich nahe berühren. 2. das Grab der ‚an den Grenzen des asiatischen Festlandes' Gefallenen. Hitzig (a. a. O.) und v. Dom. haben zweifellos Recht, dass die Wendung des P. an die poetische Aufschrift jenes Grabes anklinge; aber falsch ist es, diesen Kampf mit dem von Thuk. VIII 25 erwähnten Gefechte bei Miletos in Zusammenhang zu bringen: wie könnte für die Athener aus der Zeit des peloponnesischen Krieges Miletos als *ἐπὶ τοῖς ἐσχάτοις τῆς Ἀσιανῆς ἠπείρου* gelegen gelten? Wir müssen uns *τὰ ἔσχατα τῆς ἠπείρου* doch tief im Binnenlande gelegen vorstellen. Judeich (S. 359) denkt an Kämpfe, an denen Athener unter Alexandros' Führung teilgenommen haben. 3. der in Sizilien unter Nikias' Führung gefallenen Athener und Plataier (413). Man beachte dabei auch die Variation in der Anreihung der Glieder: *στήλην ἐπὶ τοῖσδε ἑστάναι τὴν αὐτὴν σημαίνει τὰ ἐλεγεῖα, τοῖς μὲν ἐν Εὐβοίᾳ καὶ Χίῳ τελευτήσασι, τοὺς δὲ .... διαφθαρῆναι δηλοῖ, τοὺς δὲ ἐν Σικελίᾳ.* Darauf

die Reihenfolge in seiner schriftlichen Quelle, der er in der Beschreibung des Kerameikos folgt, bereits gegeben. Der Hinweis auf die beiden letzten Gräber als solcher, die ihr Leben für die Freiheit des Demos hingegeben hätten, lässt eine solche Quelle ganz deutlich erkennen.

[1]) *Τὸ μηδὲν ἄνευ τύχης εἶναι*: über die Wendung vgl. Hitzig I 322.

Digitized by Google

folgt die Notiz über den auf der letzten Stele fehlenden Namen des Nikias und die auf ihr beigefügten Namen der gebliebenen Plataier. — Daran schliesst sich in nunmehr summarischer Zusammenfassung und zeitlich sehr willkürlicher Reihenfolge in nicht weniger als fünf Einzelgruppen eine grössere Zahl von Massengräbern: I 1. Athener von einer thrakischen Expedition; 2. von einem Kampfe in Megara (447/46 nach Judeichs Vermutung, S. 359: vgl. Thuk. I 114)[1], 3. Tote von Mantineia (418), 4. von den ersten Kämpfen vor Syrakus (415/14: Plut. Nic. 17?). — Mit einfachem Wechsel des einleitenden Ausdrucks folgt die nächste dieser Gruppen: II 1. die in einer Seeschlacht am Hellespontos Gefallenen: die Ansätze dieses Kampfes schwanken zwischen den Jahren von 438—405: vgl. Hitzig I 323; Judeich S. 359. 360,3; v. Domaszewski S. 6. 17 f. — Am wenigsten wahrscheinlich ist der Ansatz Judeichs auf das Jahr 405 (Aigospotamoi). Ich verstehe dabei nicht, inwiefern die Nähe des Denkmals von Chaironeia dazu passen soll. Auch die Beziehung der einzigen uns vollständig erhaltenen Stele (JG I Suppl. p. 108 n. 446 a) auf diese Kämpfe erscheint mir keineswegs gesichert. Was sie betrifft, so hat v. Dom. (S. 17) allerdings gezeigt, dass ihr Ansatz auf 438, den Ad. Wilhelm folgend auch v. Wilamowitz vorschlägt, der sicheren Unterlage entbehrt; aber auch dessen Ansatz auf 422 erscheint mir nicht genügend gesichert. Jedenfalls dürfte Kirchhoff recht haben, der mit Rücksicht auf ihre ausgesprochen älteren Buchstabenformen vor zu niedrigem Ansatz der Inschrift warnt; und aus diesem Grunde scheint mir die Zurückführung auf 438 trotz Mangel an hinreichenden Argumenten noch die meiste Wahrscheinlichkeit zu haben. 2. die Toten von Chaironeia (338: vgl. JG II 1680), 3. von Amphipolis (422 Kämpfe, in denen Kleon

[1] v. Domaszewski (S. 5. 10) denkt bei I 1 an die Kämpfe um Potidaia (432—429) und meint, das Massengrab habe die Opfer derer enthalten, die 430/29 dort an einer Seuche in grosser Zahl zugrunde gingen (Thuk. II 58); bei I 2 Hitzig (I 323) folgend an die Kämpfe in Megara aus dem Jahre 424 (Thuk. VI 66—72). Aber v. Domaszewski lässt sich bei diesem Ansatze sichtlich von dem falschen Bestreben leiten, Kämpfe, weil sie von P. in einer Gruppe zusammengefasst werden, auch als zeitlich nahestehende zu erweisen. Die ganz allgemein gehaltenen Ausdrücke *περὶ Θρᾴκην καὶ ἐν Μεγάροις* gestatten überhaupt gar keine nähere zeitliche Bestimmung.

Digitized by Google

fiel)[1]), 4. von Delion (424), 5. aus dem lamischen Kriege (322), 6. der von Kypros (449: Diod. XI 62, vgl. Verf., Philolog. 74, 248 ff.), 7. der beim Sturm auf das Museionkastell Gebliebenen[2]). — Bei der weiteren Gruppe beruft sich P., ganz im Stile Herodots unverbindlich seine Quelle angebend, auf die Athener: III 1. Tote von einem angeblichen Grenzkriege der mit den Römern verbündeten Athener, 2. Athener, in einer Seeschlacht gegen die Karthager als Verbündete der Römer gefallen[3]). — Ein Massengrab wird dann für sich allein genommen: IV. das des Tolmides und der Seinen (gefallen bei Koroneia 447: Thuk. I 113, 1. 2; Paus. I 27, 5), weil der Perieget über ihn an der bezeichneten Stelle bereits eingehend berichtet hat[4]). — Als abschliessende, hierher gehörige Gruppe fasst P. dann zusammen V 1. die Toten vom Eurymedon (466: A. P. VII 258), 2. Konon und Timotheos. Hierbei betont er die glänzenden Eigenschaften der Führer. Durch gleiches einleitendes Verbum ist diese Gruppe, bei der die einzelnen Persönlichkeiten betont sind, mit der letzten der ganzen Periegese überhaupt verbunden, die wiederum einzelne bedeutende Männer hervorhebt (§ 15): die Philosophen Zenon[5]) und Chrysippos, den Maler Nikias, Harmodios und Aristogeiton, die Redner Ephialtes (Perikles' Zeitgenosse) und Lykurgos[6]),

---

[1]) Die Beziehung der Inschrift JG I 443 (vgl. damit Thuk. V 8, 2) auf diese Kämpfe vor Amphipolis, wie sie v. Domaszewski S. 18 begründet, erscheint mir gesichert.

[2]) Wahrscheinlich 287 nach Judeich S. 87; um 280 nach v. Domaszewski S. 13.

[3]) Nach v. Domaszewskis Meinung (S. 13) ist die einzige Zeit, in die dieses Ereignis gesetzt werden könne, der dritte punische Krieg. Dass im übrigen aus den einleitenden Worten des P. (*φασὶ δὲ Ἀθηναῖοι*) nichts für die Zeit der Quelle, der er folgt, geschlossen werden kann, ist oben bereits angedeutet: auch sie sind lediglich nur ein Beispiel für die *oratio variata* des Schriftstellers.

[4]) v. Domaszewski (S. 7 f.) irrt, wenn er meint, dass P. mit den Worten *Τολμίδου κτλ. — κατὰ τὴν ὁδὸν ταύτην* zwei Denkmäler zusammenfasse. Er nennt ganz bestimmt nur das Grab des Tolmides und seiner Leute: allerdings ist wohl anzunehmen, dass das Grab der Toten von Koroneia mit dem von P. erwähnten identisch ist.

[5]) Über das Grab Zenons (Diog. Laert. VII 11) vgl. auch H. Droysen, Attischer Volksbeschluss zu Ehren des Zenon (Hermes XVI 1881, S. 291 ff.).

[6]) Sein Grabmal wird auch erwähnt bei *Plut. vit. dec. orat. 852a, es lag gegenüber der Athene Paionia in dem Garten des Philosophen Melanthios (842e).

Digitized by Google

wobei P. die Verdienste dieses Staatsmannes hervorzuheben nicht unterlässt. Deutet schon die Erwähnung der Tyrannenmörder in ihrer fremden Umgebung an, dass P. nun die ganze Anlage durchschritten hat, so weist die Erwähnung des vor dem Eingang der Akademie, zu der der Weg über das μνῆμα führt, gelegenen Erosaltars auf das der Stadt abgekehrte Ende hin: hier bringt der Polemarch alljährlich den Toten ein Opfer dar, von hier aus beginnt an den Epitaphien der Fackellauf der Epheben, der durch die Rennbahn der Grabanlage geht.

Man braucht an der Hand der uns noch verfügbaren Urkunden nur zu vergleichen, was an sicheren Grabdenkmälern hier ausgelassen ist, um daran die Genauigkeit und Vollständigkeit von P.' Angaben zu prüfen[1]). Die hier mit besonderer Hervorhebung der stilistischen Eigenheiten unseres Autors gegebene Übersicht wird, denke ich, das negative Ergebnis noch viel deutlicher hervortreten lassen. Zwar hat man sich, wie wir bereits sahen, abgemüht, indem man einzelne als zeitliche und demgemäss auch als örtliche zu betrachtende Zusammenhänge in P.' Schilderung unberechtigterweise verallgemeinerte, herauszufinden, dass auch im ganzen dieses doppelte System ihr zugrunde liegen müsse. Bereits vor v. Domaszewskis in diesem Sinne gehaltenen Ausführungen hatte Wenz zu entdecken geglaubt (S. 28), dass die Jahreszahlen der einzelnen Gräber ‚im grossen und ganzen' von beiden Endpunkten der Stätte aus nach der Mitte zu fallen. Aber es ist ihm selbst dabei nicht ganz sicher zumute: und tatsächlich wird auch die weitherzigste Interpretationskunst an der Erfolglosigkeit aller heissen Bemühungen nicht das geringste ändern können.

IV.

Wenn auch jeder Zweifel daran, ob P. den Staatsfriedhof besucht habe, von vornherein ausgeschlossen sein muss, so wollen wir doch einmal prüfen, ob er ihn denn, um ihn überhaupt so beschreiben zu können, wie er es tut, vorher

[1]) Eine Zusammenstellung der nur literarisch vollständig überlieferten Epigramme, die sicher oder höchstwahrscheinlich auf Massengräbern des Staatsfriedhofes ehemals gestanden haben, wird an anderer Stelle gegeben werden.

Digitized by Google

erst besucht haben müsse. Mit anderen Worten: lässt seine Beschreibung auch die Art und Herkunft der von ihm hierbei angeführten Einzelheiten in etwas erkennen und beurteilen? Ich glaube, die Frage lässt sich bejahen: gehen wir also unter diesem Gesichtspunkte seine Schilderung noch einmal durch.

Seine Bemerkungen über Thrasybulos (§ 3) beschränken sich seiner ausdrücklichen Erklärung nach nur auf die Hauptsachen: demgemäss wird nur sein Auszug aus Theben erwähnt, nicht aber die Besetzung Phyles; vielmehr wird nur seiner Verdienste als *διαλλακτής* noch gedacht. Aber dass ihm eine weit ausführlichere Darstellung seiner einzelnen Unternehmungen gegen die Dreissig vorgelegen hat, darauf deutet nicht nur die Wendung *παρέντι δέ μοι τὰ πλείω*, sondern auch sein wie ein bereits vor ihm fest geprägtes und abgeschlossenes, von ihm nur wiederholtes Urteil über die Persönlichkeit des Mannes (*ἀνδρὸς τῶν τε ὕστερον καὶ ὅσοι πρὸ αὐτοῦ γεγόνασιν Ἀθηναίοις λόγιμοι τὰ πάντα ἀρίστου*)[1]: vor allem lässt die Angabe, Thrasybulos habe, als er Theben verliess, 60 Anhänger bei sich gehabt, mit denen er dann den Handstreich auf Phyle durchführte, die Benutzung einer ganz speziellen Quelle um so mehr erkennen, als diese Zahlangabe ganz singulär ist. Denn alle anderen Berichte geben die Zahl entweder auf 70 (z. B. Xen. Hell. II 4, 2) oder 50, auf wenig mehr als 50 oder gar bloss auf 30 an (vgl. Lupus zu Cornel. Nep. VIII 2, 1). — Dass die Bemerkung über die Marathonkämpfer (§ 4) mit wörtlicher Anlehnung aus Thukydides (II 34) übernommen ist, war schon oben (S. 297) gesagt. Aber es ist doch fraglich, ob P. sie selbst von dorther entlehnt hat: näher liegt die Vermutung, dass er auch sie anderswo bereits fand. Denn es ist schon oben darauf hingewiesen worden (S. 309), dass P. zwar weiss, dass er in dem *μνῆμα* des Kerameikos eine

[1]) *Ἀρίστου*, nicht *ἀμείνονος*. Zu den Worten wird bei Hitzig-Blümner I 319 bemerkt, weder liege eine Vermischung der beiden Wendungen *τῶν τε ὕστερον* ..... *ἀμείνονος* und *ἀνδρὸς πάντων ἀρίστου* vor (eine Erklärung ähnlicher Art gibt Classen-Steup zu Thuk. I 1), noch gewissermassen eine Verwechslung des Superlativs und des Komparativs, denn der Genetiv *τῶν* sei kein partitiver, sondern ein komparativer in ablativischem Sinne. — Das fast enthusiastische Lob, das Thrasybulos hier zu teil wird, beweise, dass P. den gegen ihn erhobenen Vorwurf der Erpressung und hochverräterischer Absichten nicht kannte oder für unberechtigt hielt. Vgl. hierüber Lysias 28 und 29.

Digitized by Google

räumlich abgeschlossene Anlage vor sich hat, dass aber dies in seiner Schilderung in keiner Weise anschaulich hervortritt. Darum ist nun wohl auch der weitere Schluss gestattet — und das ist ein neuer, indirekter Beweis für die Güte der handschriftlichen Überlieferung *μνῆμα* —, dass die eben genannte Einzelheit, weil sie mitten in der zusammenfassenden Bemerkung über den Friedhof steht (§ 4: *ἔστι δὲ καὶ πᾶσι μνῆμα Ἀθηναίοις κτλ.*), zusammen mit dieser einer Spezialschrift über seine einzelnen *μνήματα* entnommen ist, der demnach auch der Zusatz ähnlich allgemeinen Inhalts angehören würde, die Gräber lägen sämtlich auf dem zur Akademie führenden Wege und auf ihren Stelen seien nur attische Bürger verzeichnet. — Nur aus literarischer und zwar ganz spezieller Tradition können die Angaben stammen, die P. über die Katastrophe von Drabeskos macht: die Legende, die sich an die Toten anknüpfte, und die Persönlichkeiten der Führer. Namentlich das zweite ist so eingehend, dass wir hierin nur eine rein attische Quelle erkennen können, und zwar dürfte sie letzten Endes — durch das von P. benutzte Bindeglied vermittelt — eine attische Chronik sein. Was von der *ἀριστεία* des Sophanes erzählt wird, ist ganz im Stile Herodots[1]) gehalten. Die Zusammenstellung der drei Feldzüge, die von den Athenern ausserhalb Griechenlands unternommen worden sind: 1. gegen Troia, 2. gegen Ionien, 3. nach Thrakien und vor dem zweiten der *ἰδίᾳ* mit Iolaos gegen Sardinien[2]) unternommene, weist in dieselbe Sphäre. — Die genaue Bezeichnung des Kampfplatzes, auf dem Melanopos und Makartatos fielen (*ἔνθα τῆς Ἐλεωνίας εἰσὶ χώρας πρὸς Ταναγραίους ὅροι* § 6) setzt zum mindesten eingehende Kenntnis voraus, die P. wohl nicht der Aufschrift des Denkmals

[1]) Dieser hat IX 74. 75 von Sophanes eingehend erzählt, auch von seinem Zweikampfe mit dem Argeier Eurybates, den er nach ihm *ἐκ προκλήσιος* erschlug. Dass Herodot jedenfalls nicht die einzige Quelle gewesen sein kann, aus der P. geschöpft hat, beweist sein Zusatz *Νεμείων ἀνῃρημένον νίκην* zu *πένταθλον*, während Herodot ihn bloss als *πεντάεθλον* bezeichnet.

[2]) Über diese Expedition der Athener und anderer mit Iolaos gegen Sardinien vgl. auch VII 2, 2; IX 23, 1; X 17, 5. Für die aus reicher Überlieferung stammenden Nachrichten über die Insel (X 17) wird Timaios als Quelle angenommen: vgl. Ed. Meyer, G. d. A. II 489; doch lässt sich das nach der Meinung Geffckens (Philol. Untersuch. XIII 55 ff.) nicht sicher erweisen.

Digitized by Google

entnommen haben wird[1]). Denn auch bei der Erwähnung des Grabmals der thessalischen Ritter lehnt sich P. sichtlich an Thukydides an (II 22 *κατὰ τὸ παλαιὸν ξυμμαχικόν* = *κατὰ παλαιὰν φιλίαν* § 6: vgl. Brueckner S. 192). Vorweggreifend mag noch bemerkt werden, dass eine (hier allerdings freiere) Nachahmung desselben Vorbildes bei den Bemerkungen über das Hilfskorps für Ithome vielleicht angenommen werden kann[2]). — Ebenso setzen die ziemlich detaillierten Angaben über das argivische Hilfskorps für Tanagra (§ 9) einen schriftlichen Bericht voraus. — Über das vorpersische Grab vgl. oben (S. 305 ff.), über die § 7 erwähnten *δοκιμώτατοι* der Expedition gegen Olynthos vgl. v. Domaszewski S. 9 f. und oben S. 312 Anm. 1: mit ihnen, wohl entsprechend der ehemaligen räumlichen Nähe, ist das auch zeitlich sehr nahestehende Grab des Melesandros und der Seinen in der Beschreibung verbunden. Auch das geht wiederum auf eine schriftliche Quelle zurück, in der die beiden Gräber gleichfalls vereinigt gewesen waren, weil in ihnen auch die Feldherren der einzelnen Expeditionen bestattet waren. Eine grobe Entstellung der Tatsachen, wie v. Domaszewski meint, vermag ich hier nicht zu erblicken, wohl aber das in jener Quelle deutlich sichtbare Bestreben, nach jeweils wechselnden Gesichtspunkten bestimmte Gruppen von *μνήματα* zusammenzufassen. Dass auch die Zeit, der die einzelnen Kämpfe angehören, dem entsprechen konnte, glauben wir wie hier so

---

[1]) Wie Judeich (S. 358 Anm.) meint. Über die *Ἐλεωνία χώρα* vgl. Strab. IX 404. 405. — Auch bin ich geneigt, den Kampf, in dem die beiden Ritter fielen, für ein besonderes Treffen zu halten, das nicht mit der Schlacht von Tanagra identisch ist und wohl vor ihr geschlagen worden ist. Wäre der Hauptkampf von P. gemeint, so würde die spezielle Ortsangabe von ihm wohl nicht hinzugefügt sein, vielmehr die Örtlichkeit der Schlacht als bekannt von ihm, d. h. von seiner Quelle, vorausgesetzt sein.

[2]) Thuk. I 102, 1: *Λακεδαιμόνιοι δέ, ..., ἄλλους τε ἐπεκαλέσαντο ξυμμάχους καὶ Ἀθηναίους* ∽ Paus. 8 *οἱ Λ. βοηθοὺς καὶ ἄλλους καὶ παρὰ Ἀθηναίων μετεπέμποντο*; noch deutlicher Thuk. 102, 4: *οἱ δ' Ἀθηναῖοι ἔγνωσαν οὐκ ἐπὶ τῷ βελτίονι λόγῳ ἀποπεμπόμενοι, ἀλλά τινος ὑπόπτου γενομένου, καὶ δεινὸν ποιησάμενοι καὶ οὐκ ἀξιώσαντες ὑπὸ Λακεδαιμονίων τοῦτο παθεῖν* ∽ Paus. 8 (mit kürzerer Hervorhebung der Beweggründe): *τούτους ἀποπέμπουσιν οἱ Λακεδαιμόνιοι πρὸς ὑποψίαν· Ἀθηναίοις δὲ οὐκ ἀνεκτὰ ἐφαίνετο περιυβρίσθαι κτλ.*

Digitized by Google

auch § 10 bei der Erwähnung des Apollodoros und Eubulos noch beobachten zu können. Da die Bemerkung über das wechselnde Kriegsglück der Spartaner umrahmt ist von Angaben über das Grab der vor Korinth 394 gefallenen Athener, so wird sie P. dem entsprechenden Passus seiner Quelle entnommen haben. Im folgenden (§ 11 f.), bei einer Gruppe von drei *μνήματα*, beruft sich P. auf die poetischen Aufschriften: er macht dabei nähere Andeutungen über die Verlustliste auf dem letzten Grabe und sagt, warum auf ihr der Name des Nikias fehle. Hierbei nennt er, das einzige Mal, dass er uns den Gefallen tut, auch den Autor (Philistos), aus dessen näheren Angaben begründet wird, warum Nikias (im Gegensatz zu Demosthenes) es nicht verdiente, unter den Toten mit aufgezählt zu werden. Sollen wir nun hier — im Widerspruch zu der bisherigen Ansicht — annehmen, P. sei aus eigenem Antrieb dazu gekommen, im Geschichtswerke des Philistos das Nähere über Nikias nachzusehen? Vielmehr wird auch diese spezielle Kenntnis lediglich auf dieselbe Quelle zurückzuführen sein, die demnach, wie auch die Bemerkung über das Grab der Sklaven des Aiginetenkrieges zeigt, mit ausführlichen geschichtlichen Erläuterungen ausgestattet war. Die Erwähnung der Plataier gehört wohl auch ihr an (vgl. auch v. Domaszewski S. 5). Der Zusatz über Nikias gibt zugleich die Möglichkeit, die Art von P.' Quelle näher zu erkennen. Denn seine Bemerkung erinnert lebhaft daran, wie keines der Reisehandbücher über Venedig, die genau zu berichten bemüht sind, vergisst zu erwähnen, warum im Dogenpalaste der für das Bild des Dogen Marino Falieri bestimmte Platz leer gelassen ist. Die Angabe über die Zahl der beim Sturm auf das Museionkastell Gebliebenen, wie namentlich über die Unternehmungen der Athener mit den Römern, die ohnehin schon entlegener Natur sind und daher sehr spezielle Kenntnis der Vorgänge voraussetzen, ist ohne eine besondere Quelle gar nicht denkbar. Die Erwähnung des Tolmides scheidet hier wohl am besten aus: denn da P. von ihm bereits an früherer Stelle berichtet hat (27, 5), so ist es fraglich, ob sie hier für die von ihm benutzte Kerameikos-Periegese überhaupt in Betracht kommt. Dagegen wird die Aufzählung der beiden Paare Vater und Sohn, die es im Kriege zu hohem Ruhm gebracht haben, werden ferner die Bemerkungen über den Tiermaler Nikias, über die beiden

Digitized by Google

Staatsmänner Ephialtes und namentlich Lykurgos aus der gleichen Periegese entlehnt sein.

Damit sind wir zugleich am Ende seiner eigenen angelangt und können nun auch die eingangs gestellte Frage beantworten. Überall ist bei der eigentlichen Beschreibung von P. das Präsens oder ein diesem gleichwertiges Tempus (z. B. τέθαπται) verwandt, während die rein geschichtlichen Zusätze natürlich die Tempora der Vergangenheit aufweisen, an deren Stelle vereinzelt zur Abwechslung oder zur Steigerung des Ausdrucks das Präsens tritt. Das könnte den Eindruck erwecken, als ob P. nur solche Denkmäler des Staatsfriedhofes erwähne, die zu seiner Zeit noch erhalten und sichtbar waren und die er auch wirklich gesehen hatte. Aber die ausgiebige Benutzung einer schriftlichen Quelle, die wir eigentlich durch seine ganze Beschreibung hindurch haben feststellen können, wird uns vor einer so voreiligen Annahme warnen. Das gilt nicht bloss für die einzelnen oben ermittelten Beispiele dieser Art, noch mehr hält uns davon zurück die Beobachtung, dass in der periegetischen Vorlage, die P. benutzt hat, die einheitliche Anlage des μνῆμα anschaulicher beschrieben war, als es ihm bei seinem manierierten Stil hätte glücken können. Seine Beschreibung enthält nur geringe Bruchstücke der weit reichhaltigeren und viel eingehenderen Darstellung seines Vorbildes, in dem namentlich die zugrunde liegenden geschichtlichen Vorgänge ausführlich geschildert gewesen sein müssen. Einzelne Stellen, wie die Bemerkungen über die Toten von Drabeskos, über die Sklaven des Aiginetenkrieges, wo die von P. schlecht gewählte Kürze die Darstellung undeutlich gemacht hat, lassen das besonders erkennen und schmerzlich vermissen. Mag auch P. hier oder da die sicher bereits von seinem Vorbilde genannten Quellen (z. B. Thukydides und Philistos) nachgeschlagen haben, so ändert das doch nichts an dem wenig erfreulichen Gesamtergebnis: P. brauchte den Staatsfriedhof, um ihn so beschreiben zu können, wie er es tut, vorher nicht erst aufgesucht zu haben. Auch ist es nicht angängig, die auf das einzelne wenig eingehende Schilderung des P. auf Verschüttung zurückzuführen, in der (nach den beim Friedhof am Eridanos gemachten Erfahrungen) er zu seiner Zeit die alte Anlage des 5. Jahrh. gesehen haben kann (vgl. Brueckner S. 190). Befand sich der Staatsfriedhof zu seiner Zeit tatsächlich bereits in solchem Zustande, so

Digitized by Google

würde die Benützung einer älteren periegetischen Schrift damit erst recht gegeben sein. Diese — oder deren etwaige noch ältere Vorlage — muss einer Zeit entstammen, in der die Denkmäler des Friedhofes noch unversehrt aufrecht standen. Das wird vor dem Jahre 200 gewesen sein, in dem Philippos V. die Umgebung der Stadt und namentlich die Friedhöfe aufs wildeste verwüstet hat. Klagen doch die Athener den Ätolern (Liv. XXXI 30, 5): *omnia sepulcra monumentaque diruta esse in finibus suis, omnium nudatos manes, nullius ossa terra tegi* (über das Nähere vgl. F. Drexel, Mitt. Ath. XXXVII 1912, S. 122).

Lässt sich die Quelle, der P. gefolgt ist, noch näher bestimmen? Wir wissen, dass es Spezialschriften über die Gräber Athens gegeben hat. So die des Periegeten Diodoros *περὶ μνημάτων*, der frühestens der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. angehört (Judeich S. 9 f.), aus der u. a. die Angaben über das sogenannte Grab des Themistokles im Peiraieus (Plut. Them. 32) stammen. Seinen Grabbeschreibungen waren genealogische und andere erklärende Angaben zugefügt. Eine noch deutlichere Spur scheint auf eine Schrift *περὶ Ἀθηνῶν* zu führen, die einem gewissen Menekles oder Kallikrates zugewiesen wird. Die Schrift lässt auf wirkliche und vortreffliche Ortskunde Athens schliessen, die sie der besten Zeit der alexandrinischen Gelehrsamkeit zuweist. Ihre Verfasserschaft war schon den späteren Grammatikern strittig. Wer das Buch auch geschrieben haben mag, vor dem Jahre 86 v. Chr., in dem Sulla den Peiraieus zerstörte, muss es jedenfalls geschrieben sein (über das Nähere vgl. Wachsmuth, Stadt Athen I 36, 4; Judeich S. 11). In ihm waren auch die Stelen des Kerameikos beschrieben. Wir wissen aber darüber nichts Eingehenderes mehr, sondern sind nur auf einen dürftigen Auszug im Schol. Ar. av. 395 angewiesen: *οἱ ἐν πολέμῳ ἀναιρούμενοι ἐν τῷ Κεραμεικῷ ἐθάπτοντο ὡς Μενεκλῆς καὶ Καλλικράτης ἐν τοῖς περὶ Ἀθηνῶν συγγράμμασί φασιν οὕτω· ‘καλεῖται δὲ καὶ ὁ τόπος οὗτος ἅπας Κεραμεικός. ἔστι γὰρ ὁ αὐτὸς δῆμος· βαδίζουσι δὲ ἔνθεν καὶ ἔνθεν εἰσὶ στῆλαι ἐπὶ τοῖς δημοσίᾳ τεθαμμένοις.* Nach einem erklärenden Zusatze des Scholiasten heisst es dann weiter: *ἔχουσι δὲ αἱ στῆλαι ἐπιγραφὰς ποῦ ἕκαστος ἀπέθανεν.* Damit stimmt zu einem Teile wörtlich überein Schol. Ar. eq. 772, das demnach derselben Schrift (wenn auch ohne Angabe ihrer Verfasser) entnommen sein

Digitized by Google

wird. Leider erfahren wir aus diesen wenigen Worten nur das, was eigentlich selbstverständlich ist, dass die Gräber mit ihren Stelen zu beiden Seiten eines sie durchziehenden Weges sich befanden[1]). Es ist im Grunde auch nicht mehr als was P. sagt (§ 4): *οἱ δὲ ἄλλοι τάφοι κατὰ τὴν ὁδὸν κεῖνται τὴν ἐς Ἀκαδημίαν*[2]). Denn wir können auch daraus nicht mehr erkennen, ob es ein oder mehrere Wege waren, von denen die Grabanlage durchzogen war. So ermöglichen die beiden einzigen direkten Zeugnisse, die wir über die Anordnung der Grabanlagen des Staatsfriedhofes noch besitzen, kein sicheres Bild mehr. Nicht unwichtig dagegen ist, weil wir daraus im allgemeinen vermuten können, wie in der oben genannten Schrift die Grabanlagen geschildert waren, dass der Ausdruck *βαδίζουσιν* die Annahme eines topographischen Fadens nahelegt (vgl. G. Pasquali, Herm. XLVIII 1913, 184). Welcher Art diese Hinweise waren, können wir freilich nicht mehr wissen; ob mit dem rein örtlichen Prinzip auch das zeitliche bereits verbunden war oder ob auch hier bereits die Beschreibung ganz oder teilweise nach zusammenfassenden Gesichtspunkten etwa von der Art, wie wir sie bei P. kennen gelernt haben, angelegt war. Darum möchte ich mir auch nicht — obgleich sie nahe liegt — die Vermutung v. Domaszewskis (S. 20) aneignen, der Menekles für den Gewährsmann des P. in seinen geschichtlichen Angaben über die Grabmäler des Friedhofes hält. Es kommt hierbei auch nicht in erster Linie darauf an, den Autor zu ermitteln, den er etwa ausgeschrieben haben könnte: es genügt vollkommen und ist viel wichtiger, die Art der periegetischen Literatur im allgemeinen erkannt zu haben, aus der ein

[1]) Ebensowenig gestattet die von Wolters veröffentlichte Scherbe mit den Resten einer Darstellung des Friedhofes uns irgendwelche Schlüsse auf die Anlage des Ganzen (vgl. Münch. Sitzungsber. 1913, phil.-hist. Kl., Abh. 5).

[2]) Als Quelle des P. scheint gar nicht in Betracht zu kommen der Perieget Heliodoros: über ihn und seine auch auf die Erhaltung der Grabdenkmäler zu seinen Lebzeiten eingehenden Schilderungen vgl. jetzt F. Drexel a. a. O. 119 ff. Um so mehr müssen wir uns davor hüten, auch ihn für P. mit in Betracht zu ziehen, da es nicht unmöglich ist, dass die Heliodoros zugewiesene Schrift *περὶ μνημάτων* in Wirklichkeit die des Diodoros ist, von der schon die Rede war, und dass hier demnach ein Irrtum in der antiken Überlieferung vorliegt (vgl. a. a. O. 127 ff.).

Digitized by Google

grosser Teil seiner Nachrichten sicher geschöpft ist. Auch sonst musste manches von dem hier Erörterten unklar bleiben und wird es bleiben, solange nicht der Spaten auch dies Geheimnis dem Boden abringt. Wie er manches bisherige Rätsel hoffentlich lösen wird, so wird er freilich auch manches neue knüpfen.

Nachtrag: Herm. LII (1917) 551 habe ich auf das für das Steinepigramm charakteristische *ποτέ* hingewiesen. Das Wort kehrt mehrfach auch in P.' Periegese wieder: 1. § 4 *πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν οὓς ἐν Θράκῃ ποτὲ ἐπικρατοῦντας μέχρι Δραβησκοῦ τῆς χώρας Ἠδωνοὶ φονεύουσιν ἀνέλπιστοι ἐπιθέμενοι.* 2. § 5 *στρατηγοὶ δὲ ἄλλοι ἦσαν καὶ Λέαγρος ..... καὶ Δεκελεὺς Σωφάνης, ὃς τὸν Ἀργεῖόν ποτε πένταθλον Νεμείων ἀνῃρημένον νίκην ἀπέκτεινεν Εὐρυβάτην βοηθοῦντα Αἰγινήταις.* 3. § 8 *ἐτάφησαν δὲ .... καὶ οἱ συμμαχήσαντές ποτε Ἀργείων.* In allen drei Fällen handelt es sich um nähere Angaben über Verdienste im Staatsfriedhofe Bestatteter: mithin ist die Annahme berechtigt, dass die Angaben, die P. seiner Quelle entnahm, auf die Epigramme der einzelnen Gräber unmittelbar zurückgehen. Das erste der hier genannten Gräber ist oben (S. 274 ff.) auf die Toten von 475 bezogen worden: dem widerspricht durchaus nicht, dass in den Eionepigrammen, die ja unmittelbar an die Erfolge desselben Jahres anknüpfen (vgl. Philolog. 74, 1918, 257 ff.; d. Zeitschr. 75, 1926, 45 ff.), das charakteristische *ποτέ* besonders häufig wiederkehrt. Einige Schwierigkeit bereitet nur das zweite Beispiel, das Epigramm auf Sophanes, den Führer der thrakischen Expedition von 464. Denn während der Überlieferung nach die Erwähnung der Führer in den Eionepigrammen ausdrücklich verboten war, hätten wir hier im Gegensatze dazu anzunehmen, dass in dem anderen Falle Sophanes (auch Leagros?) in der ihn rühmenden Aufschrift genannt war. Vielleicht ist aber dieser Widerspruch zu der sonstigen als demokratisch bezeugten Sitte, die Führer nicht zu nennen, durch die Annahme eines Sondergrabes für Sophanes (oder für beide Führer) zu lösen. Eine Parallele dazu bietet neben dem Grabe der Peloponnesier (Her. VII 228 *μυρίασιν ποτὲ τῇδε τριηκοσίαις ἐμάχοντο*) und neben dem der 300 Spartiaten das für den Seher Megistias, *ὃν ποτε Μῆδοι Σπερχειὸν ποταμὸν κτείναν ἀμειψάμενοι.* Ich gedenke in anderem Zusammenhange auf das für bestimmte Epigramme typische *ποτὲ* noch näher einzugehen.

Düsseldorf. Leo Weber.

Digitized by Google

DER SIRIUS BEI MANILIUS

Der Sirius, die Sonne des Fixsternhimmels, und das Sternbild, zu dem er gehört, das Hundsgestirn, hat am meisten unter den Bildern der Sphaera Sage und Glauben der Alten beschäftigt. Vielleicht den bei aller Knappheit reichhaltigsten dichterischen Niederschlag des antiken Sirius-Mythus bietet das Lehrgedicht des Manilius zur Zeit des Tiberius in den Versen des 1. Buches 396—411, zu deren vollem Verständnis eingehendes Befassen mit Glauben und Wissen der Alten über Sirius und Canicula notwendig ist. So versteht es sich, dass Franz Boll, der bedeutende Erforscher antiker Astrologie in der letzten Generation, öfter zu diesen Maniliusversen zurückgekehrt ist, mit denen er sich am ausgiebigsten in der Abhandlung der Bayer. Akad. (Philos.-philol. Kl. XXX, 1918, I) ‚Antike Beobachtungen farbiger Sterne' befasst hat. Dazu hat W. Gundel im Artikel ‚Sirius, Stern und Sternbild der südlichen Hemisphäre', Realencykl. III A (1925) S. 314—351 gründlich den Stoff behandelt und den Maniliusversen über den Sirius letztens noch eine besondere Erörterung angedeihen lassen Philologus LXXXI (1925) ‚Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Manilius' S. 168—177.

Dennoch ist die Erkenntnis dessen, was Manilius vom Sirius weiss und bezeugt, heute entfernter vom Ziele als früher. Denn was soll man dazu sagen, dass Boll dem Sirius, und zwar dem Einzelstern selber, nicht etwa allgemeiner dem Sternbilde, eine schwarzblaue Färbung (*caeruleus, κυάνεος*) bei Manilius zuerteilt findet a. a. O. S. 16: ‚Auch in dem Sternbilderverzeichnis des Manilius I 255—482 ist nur ein Stern nach seiner Farbe bezeichnet, der Sirius, dessen Kräfte V. 397 ff. geschildert werden:

407 *Magna fides hoc posse color cursusque micantis*
in radios: vix sole minor, nisi quod procul haerens
frigida caeruleo contorquet lumina vultu.

Digitized by Google

Die starke Färbung also bestätigt und erklärt die Wirkung des Sternes; die Farbe aber ist blau, nicht, wie es die Alten gewöhnlich angeben, rötlich; man sieht, dass Wahrnehmung und Erklärung (durch die frostige Ferne) hier ineinandergehen.'

Die wirkliche Farbe des Einzelsternes Sirius ist entsprechend seinem Zustand höchster Weissglut weiss, und so wird er denn auch im Altertum dem weissen Juppiter von der Astronomie und Astrologie zugesellt. Daneben laufen die häufigeren Zeugnisse der Alten über die rote Farbe des Sirius, ohne dass darum an einen Farbenwechsel im Laufe der Jahrtausende zu denken wäre. Die immer wieder zu beobachtenden Rotblitze des Sternes verlangen vielmehr auch diese Bezeugung eines roten Lichtes. Die wichtigsten Zeugnisse hierfür sind Ptolemaios *συντ.* VIII 1 p. 142,13 Heiberg, der ihn *ὑπόχιρρος* nennt, und Seneca *nat. quaest.* I 1, 7: *acrior ... Caniculae rubor, Martis remissior, Iovis nullus in lucem puram nitore perducto.*

Die von Boll Manilius zugetraute Kennzeichnung des hellsten Fixsternes mit dem eigentümlichen Worte für die Farbe des dunklen Nachthimmels *caeruleus,* wie dieser bei Manilius bezeichnet zu werden pflegt (z. B. I 703 *namque in caeruleo candens nitet orbita mundo,* 712 *caeruleum findens ingenti lumine mundum,* 733 u. sonst), könnte eine scheinbare Stütze bei dem späten Dichter Avien finden, der allerdings den Hundsstern ein *caeruleum astrum* nennt:

1374 *torreret rutilo cum Phoebus sidere cancrum ...*
1376 *et cum caeruleo flagraret Sirius astro.*

Aber in der Beschreibung des ganzen Sternbildes Sirius — d. h. überall, wo der seit Arat und früher doppeldeutig auf Sternbild sowohl wie Einzelstern gehende Name Sirius nicht ausdrücklich auf den Einzelstern beschränkt wird — besitzt allerdings *caeruleus* (*κυάνεος*) ein gesichertes Recht, unter den Epitheta des Sirius vorzukommen. Die Kennzeichnung des Bauches beim Hundsgestirn mit *κυάνεος, caeruleus* oder mit ähnlicher Wendung ist fester Gemeinplatz seit Arat:

Ar. 328 ... *ἀλλὰ κατ' αὐτήν*
γαστέρα κυάνεος περιτέλλεται.
Avien. 732 *alvus coeanea est.*
Cic. 109 *huic tegit obscurus supter praecordia venter.*
Germ. 334 ... *membris contemptior ignis.*

Digitized by Google

So erklärt es sich leicht, wie bei Avien die Bezeichnung des Sirius als *caeruleum astrum* mit dem auffälligen Beiwort zustande kam. Bei Manilius dagegen schliesst der überlieferte Text — hierüber ausführlich gleich — jede Möglichkeit aus, dass dem Dichter irgendwie, etwa auch nur nebenbei, der Gedanke an das gesamte Sternbild anstatt an den Einzelstern gekommen wäre. *Caeruleus* bei Manilius schützen auch nicht die von Boll und nach ihm von Gundel, Realencykl. Sp. 327 behandelten astrologischen Texte, wo unter den Farbentönen, die beim Aufgange des Sirius beobachtet werden, neben der weissen, feuer- und ziegelroten Farbe auch Bezeichnungen wie *σκοτεινός* und *μέλας* begegnen. Vielleicht mögen atmosphärische Nebenerscheinungen solchen astrologischen Ansetzungen zugrunde liegen. Darum kann aber dem Manilius *caeruleus* nicht als die Hauptfarbe des Einzelsternes gegolten haben, und diese Farbe, damit sie als bewusstes Urteil des Dichters erkennbar werde, obendrein noch durch die weite Entfernung des Einzelsternes erklärt worden sein. Angesichts dieses Sachverhalts hat übrigens auch Boll von vornherein darauf verzichtet, durch Hinweis auf jene nebensächlichen astrologischen Farbenbestimmungen oder gar auf Aviens *caeruleum astrum* den Manilius zu rechtfertigen [1]).

So fragt man sich, warum die Forschung über den Sirius und seine Auffassung im Altertum, bzw. die Maniliuskritik sich nicht längst V. 408 f. *nisi quod procul haerens* (zu dieser Lehre vgl. I 394) *frigida caeruleo contorquet lumina vultu* auf die von P. D. Huet vorgeschlagene Lesung *ventre* statt *vultu* geeinigt hat? Ist doch bei Cicero *Ar.* 109 *huic tegit obscurus supter praecordia venter* dem dort von Lambinus vorgeschlagenen *venter* für das überlieferte *vesper* längst allgemeine Billigung zuteil geworden.

Huets Besserung, so anerkannt die Verdienste dieses umsichtigen Gegners Scaligers um Manilius sind, findet in

[1]) Vgl. Boll a. a. O. S. 18: ‚Avien setzt dem roten Sirius eine angeblich rotgelbe (*fulvo*) Farbe des übrigen Hundsgestirns entgegen, aber da auch hier wieder Arat von dem geringen Glanze des Hundeleibes spricht — *κυάνεος*, weil die dunkele Farbe des sternarmen Himmels über die mässig starken Sterne dominiert —, so ist es ziemlich unzweifelhaft, dass Avien keine weitere Absicht hat, als den Arat in seinen gewohnten ‚Trompetenton‘ (I. H. Voss) zu übertragen. Obendrein nennt er dann v. 1376 ruhig den Sirius ein *caeruleum astrum*.‘

Digitized by Google

den neuesten Ausgaben überhaupt keine Erwähnung mehr. Denn die dem Nebensatze *nisi quod procul haerens* usw. unmittelbar voraufgehenden Worte *vix sole minor* scheinen dies auszuschliessen. Das ganze Sternbild nämlich, das so und sovielmal grösser als die Sonne ist, kann nicht als *vix sole minor* gelten. Von nichts scheint die Rede zu sein als vom Einzelstern: ja eine besondere Feinheit und Beschlagenheit des Manilius in astronomischem Wissen glaubte z. B. Gundel, Philologus a. a. O. S. 176 darin zu erkennen, dass Manilius über die etwaige Grösse von Fixsternen sich unterrichtet zeige.

Dass Fixsterne an Grösse der Sonne gleichkommen, ja sie übertreffen, ist allerdings eine bemerkenswerte Lehre der Alten; vgl. Kleomedes II 3, 97 p. 176, 5 ff. Ziegler. Der Sirius wird dabei besonders nicht genannt. Der seit Ägypten nachweisbare Vergleich zwischen Sirius und Sonne ist meines Erachtens überall da, wo nichts Besonderes gesagt wird, natürlicherweise zunächst auf die der sinnlichen Wahrnehmung jederzeit offenbare Lichtstärke des hellsten Fixsternes zu beziehen, und nach dieser Richtung hin dürfte auch bei Manilius eine Deutung der Worte *vix sole minor* zu versuchen sein.

Dazu kommt, dass, wenn man um des *vix sole minor* willen Bolls Stellungnahme mitmacht, dem Manilius die Kennzeichnung des hellsten Fixsternes als ‚schwarzblau' zuzutrauen, die gesamten Verse 407 f. *magna fides hoc posse color cursusque micantis in radios: vix sole minor, nisi quod procul haerens* usw. in ziemlich ungewandter Ausdrucksweise hinlaufen. *Micantis in radios* hat A. E. Housman in seiner Ausgabe (1903) zu *micantis ignis ad os* geändert, um die plötzliche Wendung auf den Einzelstern klarer heraustreten zu lassen. Aber in der Besprechung dieser Ausgabe hat mit Recht Boll, D.L.Z. 1906 Sp. 481 auf die Bilder der Germanicushandschriften hingewiesen, wo vom Haupte des Hundes ringsum Strahlen ausgehen, so dass *micare in radios* nicht entfernt werden darf. Um zu verdeutlichen, was meines Erachtens dennoch an dieser Wendung *color cursusque micantis in radios* des sonst so geschickt und zugespitzt redenden Manilius befremden mag, geht man am besten von der hier vorliegenden Konstruktion der Präposition *in* c. Acc. aus, ‚quo praepositionis usu de consilio et effectu actionis dicitur ipso rei

Digitized by Google

quae efficitur nomine adiuncto' (Madvig, Opusc. acad.² p. 135 s.). Dass die daktylische Dichtung und silberne Latinität in sehr kühner Verwendung dieser Redeweise wetteifern, haben u. a. F. Leo, Culex (1891) p. 86, Fr. Vollmer, Statius (1898) p. 299 (*fastigia ... in species ... nitent*) und Nipperdey, Zu Tac. *ann.* II 13 auseinandergesetzt. Auch Manilius verwendet sie sehr oft, so I 341. II 246. III 342. 595. 631. 656 *nemus ... frondem ... virescit in omnem.* IV 687. V 38. 110. 206. 210. 321. 330 *garrula ... in modulos ... tibia.* 530 *Pactoli ... spumantis in aurum.* Dennoch wäre an unserer Stelle diese Konstruktion und die Nennung des bewirkten Gegenstandes, der *radii*, besser vorbereitet, wenn statt des *cursus* in *cursus micantis in radios*, der zu Strahlenkranz und Rotblitzen in gar keinem ursächlichen Verhältnis steht, die den Stern einzigartig auszeichnende Lichtstärke genannt wäre. Die Hervorhebung des *cursus rapidus* der *Canicula* hat Sinn V. 396 ff., wo die jähe Ankunft des Sternes und sein Rasen am Himmel den jähen Ausbruch der Hundstagshitze versinnbildlicht, oder auch in der Sterndeuterei des B. IV 232 f. *cernis ut ipsum etiam sidus venetur in astris; praegressum quaerit Leporem comprendere cursu,* wo die jähe Natur der unter dem Hundsstern Geborenen mit seinem raschen Laufe begründet wird. Aber dieser rasche Lauf, den ja das Hundsgestirn mit sämtlichen Sternbildern des Äquators gemeinsam hat, ist keine dermassen hervorstechende Eigentümlichkeit desselben, dass seine Erwähnung neben dem *color* an Stelle der Lichtstärke zunächst läge.

Sämtliche drei Anstösse, die der überlieferte Text der Verse 407 ff. *magna fides* usw. bietet, nämlich erstens die ausdrückliche Kennzeichnung des Einzelsternes Sirius als *caeruleus*, zweitens die Unebenheit des lateinischen Ausdrucks *cursus micantis in radios* mit der Beziehungslosigkeit des *cursus* zur Funktion des Strahlens, drittens die hergeholte Gelehrsamkeit des Grössenvergleiches zwischen Sonne und Sirius in den Worten *vix sole minor*, die ebensowenig in der antiken Siriusüberlieferung begründet ist, wie sie in irgendwelcher sinnlichen Anschauung wurzelt, — diese sämtlichen drei Anstösse fallen fort, wenn man für *cursus* das entsprechende Wort für Leuchtkraft *uirtus* einsetzt. Dann löst sich die Schwierigkeit, plötzlich an den Einzelstern ausschliesslich denken zu müssen, weil die Leuchtkraft, die *vix sole minor*

Digitized by Google

den traditionellen Strahlenkranz veranlasst, natürlich auch dem ganzen Sternbild, bzw. wenigstens allgemeiner seinem Hauptteil zukommt. Die Münzen von Keos zeigen seit dem 4. Jahrh. v. Chr. den Kopf, die Brust und die Vorderfüsse eines von Strahlen rundum eingeschlossenen Hundes (Gundel, Realencykl. a. a. O. Sp. 330, 52 ff.). Nur der Bauch bleibt *caeruleus*.

Für die Leuchtkraft sagt Manilius nicht *vis, vires*, weil er mit diesem Worte lieber die geheimnisvollen astrologischen Kräfte der Sterne bezeichnet; so III 156 *vires in utrumque valentis*. 476. 513. II 748. 843. 859. 932 u. sonst. Bei Germanicus ist aber *virtus* in der hier angesetzten Bedeutung belegt *Ar.* 230 *nec sidera possunt, officiat si luna sua virtute nitere*. Zufällig ist die Stelle, wo Manilius über die verschiedene Leuchtkraft der einzelnen Sterne gesprochen hat, in der Überlieferungslücke nach V 710 zugrunde gegangen. Sonst vgl. z. B. Vulg. *apoc.* 1, 16 *sicut sol lucet in virtute sua*. Breviarius *de Hieros.* p. 153, 12 Geyer *crux ... lucet in nocte sicut sol in virtute diei*. Ps.-Mar. Victorin. *phys.* 1 Migne 8, 1296 A *et sol quidem licet clarior et efficacior sit et virtutem maximam habens*. Ähnlich wie *vires* verwendet Manilius *virtutes* von den Sternen II 436 (*natura*) *divina dedit magnis virtutibus* (i. e. viribus signorum) *ora*. — Die verkürzte Ausdrucksweise *virtus sole minor* liebt Manilius bis zur Kühnheit: I 739 *cupit et maiora parente*; V 182 *quam* (*beluam*) *potuisse videre virgine maius erat*. — Ausserdem s. noch I 300 *tam spatio quam luce minor*.[1])

[1]) Daran, dass überhaupt die gesamten Verse 396—411 über den Sirius ohne Scheidung zwischen ganzem Sternbild und Einzelstern verlaufen, wird kein Sachkundiger mäkeln. Allenthalben gehen im Altertum, nicht nur im griechisch-römischen, sowohl die Appellativa für Einzelstern und Sternbild, wie auch die Eigennamen für die einzelnen Sternbilder und deren vorzügliche Einzelsterne arg durcheinander; was von dem einen gesagt wird, gilt, wenn kein besonderer Grund dawidersteht, leicht von dem anderen. Darüber vgl. Boll, Aus der Offenbarung Iohannis *ΣΤΟΙΧΕΙΑ* I (1914) S. 99 mit Anm. 1 und speziell über den Hundsstern Sphaera (1903) S. 183 f. — *Canicula*, womit Manilius V. 396 beginnt, gebrauchen die Germanicusscholien z. B. vom ganzen Sternbild p. 86. 189. 190. 237 Breysig, vom Einzelstern am Maule des Hundes p. 95. 155. 167. In diesem Falle pflegt dann wohl das gesamte Sternbild *Canis* genannt zu werden; so sagt auch Manilius anderswo I 623 *flagrantem ore Canem*; V 17. 207

Digitized by Google

Bei der Maniliuskritik ist allgemein auf folgende zwei Umstände besonders zu achten. Der erste betrifft den Archetypus. In bezug auf ihn darf sich die Kritik nicht darauf beschränken, eine beschädigte, lückenhafte und unleserliche Handschrift des ausgehenden Altertums wiederherzustellen. Voller Lücken und Blattversetzung war allerdings der Archetypus unserer sämtlichen Handschriften. Aber ausserdem ist der Archetypustext, an dessen Gestaltung vielleicht schon das ausgehende Altertum zur Zeit des Firmicus Maternus beteiligt gewesen ist, ein arg zurechtgemachter Lesetext. So kommen unter den Verderbnissen unserer Gesamtüberlieferung fast auf jedem Blatt auch derartige vor, die als stilgerechte lateinische Worte unter anscheinend annehmbarem Sinn des ganzen Satzes auftreten. Von den Giganten heisst es I 422 *tumidi quoque magnos quaesivere deos*; Scaliger erst hat *tum di* des Dichters hergestellt. Bei der Schilderung der Mondfinsternis I 223 *non omnis pariter confundis sidere gentes* ist erst Boll auf das richtige *dempto* für *gentes* gekommen. II 420 *hinc sitis et sudor nudusque in collibus orbis* ist Bentleys Schreibung *solibus* für *collibus* nötig, I 517 die Schreibung *pontos* für *gentes* (Philologus LXXIX, 1924, S. 367). Derartige Schlimmbesserungen einer unserem Archetypus vorliegenden, offenbar beschädigten und unleserlichen Tradition hat in Menge Scaliger beseitigt; vgl. z. B. noch I 439 *iuncta* Scal. für *cuncta* Hss., III 237 *meare* Scal., *manere* Hss. Der bemerkenswerte Umstand, dass es gut zum Stil passende Worte sind, die den Fehler enthalten, macht oft die Diagnose, wo der Fehler eigentlich steckt, schwer, um von der Heilung zu schweigen. So hat Scaligers Schreibung I 577 *quo limite* (*lumine* Hss.) *Phoebus* Housman mit dem Vorschlag *qua* (*quo* Hss.) *lumine Phoebus* angetastet. Aber die Gesamtzahl dieser in ihrer Eigenart unverkennbaren Fälle ergibt doch die zweifelsfreie methodische Richtschnur für die Konjekturalkritik, dass sie sich auch auf vortreffliche, dem Dichter geläufige Wörter zu erstrecken hat.

Diese allgemeine Erinnerung zielt ebenso auf den V. 407 vorgeschlagenen Ersatz von *cursus* durch *uirtus*, wie auf die

exoriturque Canis, latratque Canicula flammas. — *Canis* heisst der Einzelstern dagegen z. B. Schol. in Arat. p. 253 Maass und in den Germanicusscholien p. 237 Breysig.

Digitized by Google

Herstellung des Anfangs der Canicula-Verse 396 ff. *subsequitur rapido contenta Canicula cursu* usw. Zur Behandlung dieses Anfangs ist freilich auch noch eine Erinnerung an die zweite Richtschnur der Maniliuskritik vorauszuschicken, die die unterschiedliche Wertung der einzelnen Handschriften betrifft. Der lange Zeit berühmte Gemblacensis stellt, auch wenn er nicht, wie L. Traube meinte, geradezu eine wertlose Abschrift des Lipsiensis sein sollte, den am ärgsten interpolierten Traditionsstamm unter den in Betracht kommenden Handschriften dar. Einzigartig ist dagegen die Treue des Matritensis; vgl. Wageningen, Ausgabe (1915) p. V: *librarius codicis M semper dedit quod legere sibi videbatur, nihil mutavit, nihil addidit, tamquam machina quaedam scripsit*[1]). Über diesen Sachverhalt sollte nach den Untersuchungen von Housman, Thielscher, Vollmer kein Zweifel mehr erlaubt sein. Vgl. auch die Erörterungen Rhein. Mus. LXV (1910) S. 233 ff.

Die Anfangsverse über das Hundsgestirn geben die neueren Ausgaben, Wageningens Teubneriana, sowie die kommentierten Ausgaben von Breiter (1907) und Housman (1903) in der gleichen Gestalt, deren Begründung auf Housman zurückgeht:

396 *subsequitur rapido contenta Canicula cursu,*
qua nullum terris violentius advenit astrum
nec gravius cedit; nunc (Breiter *nec* Hss.) *horrida frigore surgit* (M L *saevit* G),
399 *nunc* (Breiter *ne* M *haec* L G) *vacuum soli* (Housman *solis* Hss) *fulgentem deserit orbem:*
400 *sic in utrumque movet mundum et contraria reddit.*

Diese Verse enthalten wieder einen schlagenden Beweis für die Treue des Matritensis und zugleich für die Widerstandslosigkeit des Lipsiensis und in höherem Grade noch des Gemblacensis gegen Interpolation. Die Verse 399 ff. nämlich sind in der Gesamtüberlieferung irrigerweise nach V. 354 *ex simili dictum; Cepheusque et Cassiepia* gestellt. Erst Scaliger hat die Blattversetzung beseitigt. Für das aus *ne* des Matritensis von Breiter richtig hergestellte *nunc* bieten aber L G unter Verfälschung der Tradition um des im Archetypus

[1]) Wageningen selber freilich hat diese Erkenntnis, die er anderen verdankte, nicht ausgenützt. Die Teubneriana ist darum nicht viel besser als die noch auf den Gemblacensis sich stützende Ausgabe Becherts in Postgates Korpus.

Digitized by Google

infolge der Blattversetzung vorausgehenden *Cassiepia* willen *haec*. Weil zudem infolge dieser Blattversetzung nach *advenit* und *cedit* die Responsion zum überlieferten *surgit*, nämlich *deserit orbem*, in Wegfall gekommen war, ist man im Gemblacensis ausserdem auf die Interpolation *saevit* verfallen, von welcher der ihm nächstverwandte Lipsiensis noch frei ist. Breiters Herstellung von *nunc ... nunc* hält jeder Nachprüfung stand. Manilius benutzt diese Formel in mannigfaltigem Gebrauch ausserordentlich oft: I 191. II 90. 208. 349. 831 (?). 862. 904. III 140. 167. 268. 556. 640. 675. IV 130. 224. 423. 563. 855. V 82. 88. 164. 421. 424. 479. Und zwar verwendet er sie gerade auch an solchen Stellen, wo eine einmal gebrachte Behauptung und Lehre, nach der Entgegengesetztes von demselben Gegenstand ausgesagt wird, gleichsam wiederholt und gesteigert wird: so II 401 (*astra*) *vires ... ministrant vel bello vel pace suas ..., nunc foedus stellis nunc et dictantibus iras*; IV 811 (*sidera*) *inter se coeunt odioque repugnant, nunc adversa polo, nunc et coniuncta trigono.*

Aber im ganzen ist jene von Housman stammende Rezension der Anfangsverse über das Hundsgestirn, die schon allgemeiner Billigung sich zu erfreuen schien, unmöglich. Es ist das unbestreitbare Verdienst Gundels, in seinen eingangs erwähnten Arbeiten über den Sirius dies gezeigt zu haben. In diesen Anfangsversen heisst es nämlich in befremdlicher und einzigartiger Weise von der Canicula, dass sie *horrida frigore surgit*, während Arat und so das gesamte Altertum an ihren Aufgang Ende Juli den Beginn der verhängnisvollen Hundstagshitze knüpft und umgekehrt an ihren Untergang Anfang Dezember den schlimmen Einbruch der Kälte [1]). Housman glaubte jene unmögliche und, wie zu erwarten ist, vereinzelt bleibende Überlieferung über den Sirius *nunc horrida frigore surgit* so retten zu können, dass er Aufgang und Untergang nicht auf den Frühaufgang, den Aufgang bzw. Untergang mit Sonnenaufgang Ende Juli bzw. Anfang

[1]) Vgl. Arat. 332 *οὐκέτι κεῖνον ἅμ' ἠελίῳ ἀνιόντα φυταλιαὶ ψεύδονται ...* 336 *κείνου καὶ κατιόντος ἀκούομεν.* Schol. Arat. p. 408 Maass *Σειρίου οὐ μόνον τῆς ἀνατολῆς διὰ τὸ καῦμα καὶ τὸν πολὺν ὑπ' αὐτοῦ γινόμενον πυρετὸν αἴσθησιν λαμβάνομεν, ἀλλὰ καὶ δύνοντος αὐτοῦ τῆς ψύξεως αἰσθανόμεθα· ἑῷος γὰρ δύεται ὁ Σείριος, ὅτε γίνεται ὁ ἥλιος ἐν τῷ χειμερινῷ τροπικῷ ἐν τῷ Αἰγοκέρωτι, ὅτε σφόδρα ἐστὶ χειμών.*

Digitized by Google

Dezember bezog, sondern auf den Spätaufgang, den Aufgang bzw. Untergang bei Einbruch der Nacht im Laufe des Januar bzw. Ende April. Der Beweisgrund, den Housman für seinen Erklärungsversuch beibrachte, ist aber lediglich der, dass die von Manilius im Verfolg seiner Verse 401 ff. berührten Siriusprognosen, insbesondere die Prophezeiungen für die Ernte des Jahres, Ende Juli zu spät kämen. Dieser Beweisgrund hält astrologischer Sachkunde nicht stand; vgl. Gundel, Philologus a. a. O. S. 173: ‚Um diesen Irrtum völlig zu entkräften, genügt der Hinweis, dass die vulgären und die gelehrten astrologischen Siriusprognosen aller bekannten Wahrsagetexte an den Frühaufgang im Juli angeknüpft werden.' Realencykl. a. a. O. Sp. 347 f. Was Manilius mit den Worten V. 397 *qua nullum terris violentius advenit astrum* allein meinen kann, zeigt zur Genüge auch seine Behandlung des Sirius im 5. Buch V. 206 ff.:

cum vero in vastos surget Nemeaeus hiatus,
exoriturque Canis latratque Canicula flammas
et rabit igne suo geminatque incendia solis.
qua subdente facem terris radiosque movente
dimicat in cineres orbis fatumque supremum
sortitur languetque suis Neptunus in undis
et viridis nemori sanguis decedit et herbis. usw.

Wo Manilius vom Aufgang der Gestirne spricht, meint er entweder den täglichen Aufgang oder den alljährlichen Frühaufgang mit der Sonne. Auch Breiter hat im Kommentar Ausg. II S. 15 auf die Beispiellosigkeit der Aufstellung Housmans trotz seines Anschlusses an ihn hingewiesen [1]).

Unglücklich endet aber Gundels positiver Lösungsversuch der Schwierigkeit. Der Gelehrte wusste sich nicht anders zu helfen, als dass er den durch Scaligers Heilung der Blattversetzung an *nunc horrida frigore surgit* anschliessenden Vers 399 *nunc vacuum solis fulgentem deserit orbem* noch bei Vers 354 *ex simili dictum; Cepheusque et Cassiepia* beliess. Um dabei Sinn herauszubringen, musste er der Lesart *haec* für *nunc* (*ne* des Matr.), also der weniger treuen Handschriftenklasse sich bedienen; darüber und über den von

[1]) Die Konjektur von Ellis IV 560 *Arcitenens primo cum vespere surgit* für *Arcitenens prima cum veste resurgit* hat nirgends Billigung gefunden.

Digitized by Google

Gundel erzielten Sinn dieses Satzes, der zu beanstanden ist, s. unten. Ebenso sah Gundel betreffs des Verses 398 *nec gravius cedit; nunc horrida frigore surgit,* womit das den Anfang der Canicula enthaltende Blatt abbricht, sich genötigt, für *surgit* des Matritensis, der hier sogar durch den Lipsiensis unterstützt wird, die singuläre Lesung *saevit* des grundsätzlich der Interpolation verdächtigen Gemblacensis aufzunehmen. Gundel beseitigt jene dem Stil des Manilius so gemässe Wiederaufnahme des Gedankens *advenit ... cedit* durch *nunc surgit ... nunc deserit.* Unter Veränderung auch des ersten *nunc,* des *nec* der Hss., zu *namque* gewinnt er das Kolon *namque horrida frigore saevit,* eine, wie er meinte, dem antiken Leser besonders nötige Begründung der diesem weniger geläufigen schädlichen Folgen beim Frühuntergang der Canicula Anfang Dezember. Vom ‚trefflichen Gemblacensis' spricht er, als ob er unmittelbar von den überholten Arbeiten Becherts zur Maniliuskritik käme (Philologus a. a. O. S. 172).

Was dem Gedanken V. 397 *qua nullum terris violentius advenit astrum* in jenem anstössigen Kolon V. 398 *nunc horrida frigore surgit* entsprechen müsste, wenn es den Gedanken rechtfertigen und weiter ausführen sollte, ist ausser dem Hinweis auf die dörrende Glut des Sirius die Feststellung, dass es sich um die erste Wiederkehr des Sirius, d. h. um seinen alljährlichen Frühaufgang handelt. Nur unter dieser Voraussetzung nämlich erhält das Ganze Sinn, da an den täglichen Aufgang des Sirius keine Prognosen und keine schädlichen Folgen sich knüpfen. Von seinem Spätuntergang Ende April an bis zu seinem Frühaufgang Ende Juli ist der Sirius am Nachthimmel unsichtbar, weil dann der Krebs und die Sonne mit diesem bei der Schräge des Tierkreises früher auf- und später untergeht als das Hundsgestirn. Erst bei Anfang der Hundstage beginnt der Sirius zusammen mit der Sonne, jetzt am Morgenhimmel sichtbar, wieder aufzugehen. Statt des blossen *surgere* in der Phrase *nunc horrida frigore surgit* ist also die Bezeichnung der jährlichen Wiederkehr oder wenigstens eine Andeutung darüber zu verlangen, dass es sich um den Wiederbeginn des Aufgehens handelt, was sachlich auf dasselbe herauskommt. Auch V. 401 *hanc qui surgentem primo cum redditur ortu* ist neben dem *surgere* das *primo ortu reddi* erwähnt. Es bietet sich demnach für die sinnlose Überlieferung *nechorridafrigoresurgit* unter

Digitized by Google

Änderung der bisherigen Wortgrenze von *frigore* und unter Festhalten an *surgit* der eigentlichen Tradition statt an *saevit* des Gemblacensis *nunc torrida prima resurgit.*

Resurgere wird ebenso technisch wie gr. *ἀνατέλλειν* vom Aufgehen der Gestirne gebraucht. Bei Zusatz des Adjektivums *primus* IV 572 *cum primus Aquarius exit,* IV 560 *Arcitenens prima cum veste resurgit,* V 38 *cum prima suos puppis consurgit in ignes* zielt die Phrase auf den Beginn des Vorgangs. Der Hinweis auf den Beginn des Aufgehens klärt es nach dem Sachverhalt an der Canicula-Stelle genügend, dass der erste Wiederaufgang, d. h. der mit der Sonne gemeint ist. Sprachlich lässt sich noch die Verwendung des Verbums *resurgere,* auch ohne dass es sich dabei um den Aufgang mit der Sonne handelt, durch folgende Stellen erläutern: I 181. 538. II 910 *quae prima resurgit* (*pars mundi*). III 321. V 506. 697 *Cynosura minor cum prima luce resurgit.* — Zu *torrida* vgl. I 820 *torridus aer.* Verg. *ecl.* 7, 48 *aestas torrida*; *georg.* I 234. Avien. *Arat.* 729 (vom Hundsstern) *aera torret.* Tib. I 4, 42 *canis ... torreat arva.* Amm. XXXI 12, 10 p. 587, 23 Clark *cum in medium torridus procederet dies.* — Zur prosodischen Behandlung von M. c. L. in *torridă prima* vgl. II 833 *temporă prima.* I 203. III 505 usw.

Übrig bleibt noch die Erklärung des Verses 399 *nunc* (*ne* M *haec* LG) *vacuum solis* (*soli* Housman, Breiter, Wageningen) *fulgentem deserit orbem.* Gundel lässt, wie bemerkt, diesen Vers, mit dem die Blattversetzung beginnt, unter Aufnahme von *haec* noch hinter V. 354 *Cassiepia*: ‚Diese (Cassiopeia) verlässt den von der Sonne freien schimmernden Kreis' (S. 170). Es soll eine astrothetische Bemerkung sein, wobei mit dem *orbis vacuus solis fulgens* der arktische Kreis gekennzeichnet würde. Diese Ausdrucksweise wäre dem Dichter undeutlich genug gelungen, weil man *sol* und *fulgens orbis* lieber aufeinander bezieht, wenn sie schon zusammenstehen. Die landläufige Erklärung des Verses bei Aufnahme der Konjektur Housmans *soli* versteht den Vers so, dass der Sirius bei seinem Spätuntergang Ende April der Sonne den Himmel leer zurücklasse.

Wenn der Sirius bei seinem Frühuntergang Anfang Dezember den Himmel verlässt, sobald die Sonne aufgeht, so muss diese ihre ganze Tagesbahn ohne Schutz und Deckung

Digitized by Google

durch das Hundsgestirn abwandeln, das sonst die Kraft der Sonne verstärkt, ja diese, falls beide Gestirne im Aufgang zusammentreffen, verdoppelt (Manil. V 208 *geminatque incendia solis*). Auf diesen Sachverhalt bezogen erhält V. 399 Sinn, während der Sirius nach seinem Spätuntergang Ende April dennoch am Tageshimmel zusammen mit der Sonne bleibt, — er sich dieser infolge der rückläufigen Bewegung der Sonne am Morgen nähert. So ist bei der Beziehung auf den Spätuntergang Ende April jener Vers meines Erachtens, selbst wenn man die Konjektur *soli* annähme, unverständlich.

Den bisherigen Erklärern der Stelle entging ferner der eigentümliche absolute Gebrauch von *vacuus*, den besonders für das poetische und silberne Latein Heraeus zu Tacitus *hist.* II 14 *ne omnibus copiis in terrestre iter versis vacuo mari classis adcelleraret* angemerkt hat: ‚von einem Orte gesagt, wo jedermann frei schalten und walten kann: schutzlos, vom Schutz entblösst'. Zugleich steht *vacuus* als Epitheton zu *solis orbem*, obwohl erst durch das *deserere* dieser *vacuus* wird; auch dieser Gebrauch des Adjektivs lässt sich stilgerecht belegen; vgl. Properz I 9, 27 *ubi non liceat vacuos seducere ocellos*, wo Rothstein anmerkt: ‚*vacuos* prädikativisch und proleptisch, »so dass sie niemals unbeschäftigt *vacui amore* sind«'. — Unwesentlich ist, ob *solis orbem*, wie meist bei Manilius, auf die Sonnenscheibe geht (I 208. 514. IV 144 u. sonst), oder, was weniger klar bei dem Dichter belegt ist, auf die Tagesbahn der Sonne. *Solis* (*Phoebi*) *orbis* usw. heisst, wo nicht die Sonnenscheibe, sonst bei ihm gewöhnlich der Tierkreis; vgl. II 307. III 221. 225. — Nebenher vgl. II 138 *sed solus vacuo veluti vectatus in orbe.*

396 Subsequitur rapido contenta Canicula cursu,
qua nullum terris violentius advenit astrum
nec gravius cedit; nunc torrida prima resurgit,
nunc vacuum solis fulgentem deserit orbem:
400 sic in utrumque movet mundum et contraria reddit.
hanc qui surgentem, primo cum redditur ortu,
montis ab excelso speculantur vertice Tauri,
eventus frugum varios et tempora dicunt,
quaeque valetudo veniat, concordia quanta;
405 bella facit pacemque refert varieque revertens
sic movet, ut vidit mundum, vultuque gubernat.

Digitized by Google

magna fides hoc posse color virtusque micantis
in radios vix sole minor, nisi quod procul haerens
frigida caeruleo contorquet lumina ventre.
cetera vincuntur specie, nec clarius astrum
tinguitur oceano caelumve revisit ab undis.

---

398 nunc] nec *codd.* torrida] horrida *codd.* prima resurgit] frigore surgit *ML* frigore saevit *G* *post hunc versum secuntur 443—529, versus 399—442 traduntur post 354* . . . Cassiepia **399** nunc] ne *M* haec *LG* **407** virtusque] cursusque *codd.* **409** ventre] vultu *codd.*

396 Angespannt folgt auf dem Fuss ihm in reissendem Laufe der Hundsstern;
Heftiger wirkt kein Gestirn auf die Länder bei seiner Ankunft,
Schwerer an Folgen weicht kein's. Hier dörrt es beim ersten Erstehen,
Dort verlässt es die strahlende Sonnenbahn, dass sie verödet:
400 Also den Gegensatz schaffend zu beiderlei regt es die Welt auf.
Wer nach diesem Gestirn, wenn's erstmals wieder zurückkehrt,
Ausblickt vom ragenden Gipfel des Taurusgebirgs, wie es aufgeht,
Deutet das wechselnde Werden der Früchte und deutet die Zeiten,
Ob die gesunde Luft kommt, in welcher Stärke die Eintracht;
405 Kriege bewirkt's, trägt Frieden herbei, in der Wiederkehr wechselnd
Reget es so, wie es blickte, die Welt, durch die Miene sie lenkend.
Bürgschaft genug solcher Macht ist Farbe und Lichtkraft des Sternbilds,
Wie es im Strahlenkranz funkelt fast stark wie die Sonne. Am Bauch nur,
Wo es entfernt liegt, verschwimmt es zu bläulichem, frostigem Schimmer.
410 Alle besieget sein Schein und es gibt kein klareres Sternbild,
Das in das Meer taucht und neu aus der Flut zum Himmel emporsieht.

Anhangsweise mögen die Verse 412 ff., die der Canicula folgen, berührt werden:

tunc Procyon veloxque Lepus, tum nobilis Argo
in caelum subducta mari, quod prima cucurrit,
emeritum magnis mundum tenet acta periclis
servando dea facta deos.

Hier wird *acta periclis* seit alters angetastet; Scaliger schrieb mit jüngeren Hss. *acta procellis,* Housman bemerkt zur Stelle: ‚*agi periclis* nihil est' und schlägt *acta lacertis* vor, Bentley hatte den Vers umgedichtet und gab *emerita et magnis tandem defuncta*

Digitized by Google

periclis. — ***emeritum*** passivisch ist richtig, vgl. II 251 ***Libra sub emerito considens orbe laborum.***

Für ***acta*** ist ***aucta*** unter Herstellung der richtigen Orthographie zu schreiben. Der Katasterismos, die Erhöhung zur Gottheit wird durch ***aucta*** ebenso eigentümlich bezeichnet, wie ausserdem das bei Manilius zu erwartende, aber sonst fehlende Motiv der *Ἀρχὼ πᾶσι μέλουσα,* die der Dichter Lied erhöht hat. Zum Gebrauch des Verbums ***augere*** vgl. Boegel, Thes. l. l. II 1355, 20 f. 1358, 7 f. — Handschriftlich ist sonst ***augere*** mit ***a*** geschrieben, Manil. III 410 ***actu*** für ***auctu***, Varro ***ling.*** V 112, Germ. ***Arat.*** 352, Sen. ***epist.*** 90, 5, ***nat.*** III 27, 7. In vortonigem ***au*** ist der Ersatz des Diphthongs durch ***a*** bekanntlich früh, sonst vgl. Lindsay-Nohl, Die latein. Sprache S. 47; Glotta XII 1923 S. 239 (Berl. phil. Wochenschr. XXXIX 1919 Sp. 526).

Königsberg Pr. E. Bickel.

Digitized by Google

KRITISCHE UND ERKLÄRENDE BEITRÄGE ZU MARTIAL

Heraeus' vor kurzem erschienene Martialausgabe (Leipzig 1925) besitzt gegenüber ihren letzten Vorgängerinnen (Giarratano 1919—21, Gilbert 1912, Duff 1905) zunächst den grossen Vorzug, dass sie ein hervorragender Kenner der lateinischen Vulgärsprache besorgte; sie zeichnet sich aber auch durch eine besonders zweckmässige Benützung des handschriftlichen Materials aus. So wird uns denn seine Ausgabe die bisher führende Arbeit auf diesem Gebiete, Lindsays kritische Edition (1903), nicht bloss ersetzen, sondern, da der neue Herausgeber die gesamte inzwischen erschienene Literatur — vor allem auch G. Friedrichs und A. E. Housmans Studien — mit Umsicht und besonnenem Urteil verwertet, über Lindsays Leistung hinausführen können. Diese Ansicht über Heraeus' Ausgabe, die ich an anderer Stelle[1]) ausführlicher würdige, glaubte ich deshalb vorausschicken zu sollen, da ich im nachstehenden vorzugsweise Stellen behandle, wo ich in der Textgestaltung eine von dem verdienten Herausgeber abweichende Meinung vertrete. Im übrigen war es eben die Beschäftigung mit dieser neuen Rezension, die mich zu den folgenden Ausführungen veranlasste.

Spect. 13 zieht Heraeus das Schlussdistichon des vorangehenden Epigramms nach Gilberts Vorgange an den Anfang des dreizehnten Gedichts; wer aber c. 13, so wie es überliefert ist, überblickt, dem kann die abgerundete Konzeption des Epigramms, die wohlgefügte Einheitlichkeit der Gedankenführung nicht verborgen bleiben. Das erste Distichon enthält das den Dichtergeist anregende Moment (ein reales Ereignis), das zweite einen dichterischen Einfall (‚Das war Lucinas Hand'), das dritte verbindet das Ereignis mit dem

[1]) In Bursians Jahresberichten: Bericht über die nachaugusteische heidnische Dichtung (1927).

Digitized by Google

dichterischen Einfall und führt diesen zur epigrammatischen Höhe und Wirkung (‚Ja, so war es: Dianas Doppelfunktion hat sich hier deutlich erwiesen'). Jedes Wort steht da als ein notwendiger Teil des Ganzen an seiner Stelle. Kein Ausdruck kann geändert werden, keine Strophe darf fehlen. Aber ebensowenig lässt sich, ohne dass das Ganze Schaden litte, eine hinzufügen: am wenigsten eine solche, die einen neuen Gedanken einführt (Bacchus' Geburt). Zu allem Überflusse aber passt Spect. 12, 7 f. ganz vortrefflich zum vorhergehenden Epigramm, dessen unentbehrlichen Schluss dieses Distichon bildet. Dort wird nach der Erwähnung des gedichteinleitenden Ereignisses der Ton darauf gelegt, dass das trächtige Tier (das ja eben, seiner Gattung gemäss, stets eine grössere Anzahl Junge wirft) gerne mehrere Wunden erlitten hätte, wenn es so allen seinen Jungen das Leben hätte schenken können (v. 6 *omnibus ... natis*); aber so gebar das Tier nur ein Junges. In antiker Naivität wird nun, gleichsam tröstend und zum versöhnenden Abschlusse, auf — Gott Bacchus hingewiesen: da schenkte das Verhängnis der Mutter (Semeles Tod) ebenfalls nur einem Wesen das Leben. Aus dem nämlichen Grunde ist auch Gilberts beiläufig geäusserte Ansicht, dass diese zwei Verse allenfalls ein eigenes Gedicht gebildet hätten, nicht wohl annehmbar[1]).

III 13. Heraeus schreibt v. 1 sq.:

Dum non vis pisces, dum non vis carpere pullos
Et plus quam patri, Naevia, parcis apro,
Accusas rumpisque cocum, tamquam omnia cruda
Attulerit. Numquam sic ego crudus ero.

Wohl ist *patri* (v. 2) überliefert und auch von Scriverius (ed. 1621) und Lindsay beibehalten worden, aber nicht zum Vorteil des Gedichtes. ‚Während du die Fische, während du die Hühner nicht zerteilen (geniessen) willst und mehr als den Vater, Nävia, den Eber verschonst, schiltst du und zerreissest du den Koch, als ob er alles roh serviert hätte. Niemals werde ich so roh sein.' Um sich bei v. 2 überhaupt etwas vorstellen zu können, müsste man annehmen, Nävia habe mit ihrem Vater ein blutschänderisches Verhältnis unterhalten; dazu stimmt nun weder Mart. I 68 (vgl. meine Deutung dieses Epigramms in den Wiener Studien XLIV 1925, S. 120 ff.)

[1]) Vgl. J. B. Hofmann, Gnomon II (1926), S. 253.

Digitized by Google

noch ist in den anderen auf Nävia bezüglichen Gedichten, wie I 106; II 9; II 26, eine Beziehung dieser Art anzutreffen. Wichtiger noch scheint es zu sein, dass Martial trotz der wahrlich reichen Auswahl derber und unflätiger Massivitäten doch nirgends das Motiv der Blutschande berührt, obwohl es in den Epigrammen seines grossen Vorbildes Catull mehrfach angeschlagen wird. Ich denke, C. Giarratano tat recht daran, Heinsius' Konjektur *putri* in den Text (fasc. I p. 72) zu setzen; es ist eine wirkliche Herstellung des echten Wortlautes: aus dem seltenen, dem Schreiber wohl nicht verständlichen *putri* konnte überaus leicht diese Verderbnis entstehen. Und nun ist alles deutlich und sinnig; es liegt eine unverkennbare Steigerung in der Anführung der Genüsse vor: Fische — Hühner — Eberbraten. Dieser gilt ja auch sonst als das Hauptgericht der vornehmen Römertafel; er wird hier *plus quam puter* genannt: am begehrtesten war nämlich der gut abgelegene, mürbegewordene und bereits den erwünschten leichten Geruch der Überreife aufweisende Braten: *plus quam puter aper* bedeutet mithin eine ganz ausgezeichnete Delikatesse. Aber unserer Nävia will auch das Beste nicht munden. Der Sinn des Epigramms ist also dieser: Nävia sagt und glaubt es auch, dass ihr nichts schmecke; sie ist nämlich hysterisch, sie bedarf eines Mannes. Sie selbst aber kennt die wahren Ursachen ihrer Unbefriedigung nicht und in diesem andauernden Unbehagen beschuldigt sie gänzlich schuldlose Personen; da ihr ob ihres Zustandes keine Speise schmeckt, so schilt sie heftig auf den Koch, obzwar dieser die Speisen in einer Weise herstellt, dass man sie überhaupt nicht besser zubereiten könnte. Im Widerstreit mit den Tatsachen behauptet Nävia, er serviere alles roh. Das Wort *crudus*, das übrigens im stärksten (auch von ästhetisch-künstlerischer Seite hier wohl zu beachtenden) Kontraste zu *puter* steht, vermittelt in doppelsinniger Bedeutung gleichzeitig den Übergang zur Pointe: *numquam sic ego crudus ero.* ‚Ich werde nicht so roh (unverdaulich, unschmackhaft) sein, wie nach deiner Meinung die Speisen sind: wenn du mich geniessest, wird die eigentliche Ursache deiner Appetitlosigkeit beseitigt, ich werde dir schmecken (mich wirst du nicht roh, d. i. unschmackhaft finden).' Das *ego* des Schlussverses hat man, wie so oft bei Martial, natürlich nicht wörtlich zu nehmen: es ist bloss dichterischer und wirksamer als ein

Digitized by Google

indefinites Pronomen. — Abschliessend sei es mir noch gestattet, auf eine Bemerkung Helms (Phil. Woch. XLVI 1926, S. 88) Bezug zu nehmen, der gelegentlich seiner sorgfältigen Rezension der Heraeusausgabe auf die Vermutung von Heinsius kurz hinweist und meint, es sei nicht einzusehen, warum der Eber ‚als stinkig (*putri*) bezeichnet werden sollte'. Die Antwort darauf gibt Horaz (sat. II 2, 89): *rancidum aprum antiqui laudabant,* der feine Eberbraten musste eben ‚*haut-goût*' haben[1]). Endlich müsste es *magis* (nicht *plus*) heissen, wenn man *patri* liest.

III 26, 5 f. Hier folgt Heraeus der viel angezweifelten Überlieferung und interpungiert folgendermassen:

Omnia solus habes — hoc me puta velle negare! —
Uxorem sed habes, Candide, cum populo.

Das Beibehalten der Überlieferung scheint mir wohlbegründet, fraglich aber die Richtigkeit der Interpunktion. Madvig hatte in den Advers. crit. (II p. 163) *nec* für *hoc* vorgeschlagen und Friedlaender sowie Giarratano (I p. 75) haben ihm beigepflichtet, während Gilbert *ne* las. Die Stelle ist eine der umstrittensten im Martialtext und es verlohnt sich darum wohl, ein wenig bei ihr zu verweilen. Madvigs Konjektur ist meines Erachtens sinnstörend: denn es steht die Behauptung ‚Und glaube nicht, dass ich es leugnen wolle' in schneidendem Widerspruch zu der unmittelbar (v. 6) folgenden Feststellung — des Gegenteils: *uxorem habes cum populo.* Wie vertrüge sich dies mit der peinlich scharfen Logik des Martialschen Witzes, auf der so oft ein Gutteil der Wirkung der Epigramme beruht? Der eigentliche Grund des Missverstehens ist offenbar in der Konjunktion des Schlussverses zu suchen: *sed* hat hier keine eigentlich adversative, sondern eine vorwiegend erläuternde Bedeutung (‚und zwar'). Ich verweise für diesen Gebrauch z. B. auf Mart. I 107, 3 *Otia da nobis, sed qualia fecerat olim Maecenas Flacco Vergilioque suo,* d. h. ‚Muße und zwar solche Muße, wie ...' und Mart. I 117, 7 *et scalis habito tribus, sed* (und zwar) *altis.* — Der

[1]) Eine völlig in die Irre gehende Deutung des Gedichtes liest man in der Ausgabe C. Schrevels (cum notis Farnabii, Lugd. Batav. 1670) p. 164: Der Dichter sei von Nävia eingeladen gewesen, eine reichliche Mahlzeit sei aufgetragen worden; dann heisst es weiter: *Naevia dicebat omnia esse cruda; poeta se hoc pacto ieiunum fore dicit et numquam crudum, si de cibis nihil attingat.* Im übrigen wird auch hier *patri* beibehalten.

Digitized by Google

apostrophierte und in diesem Epigramm gehechelte Candidus war auf den Sonderbesitz so vieler Güter (v. 1 ff.) besonders erpicht. Martial lässt ihm dieses (v. 1—4) ohne Widerspruch gelten; er widersetzt sich nur der Annahme, dass Candidus alles für sich allein besitze; dies leugnet der Dichter. Ich interpungiere darum

Omnia solus habes — hoc me puta velle negare:
Uxorem sed habes, Candide cum populo.

und übersetze: ‚Alles besitzest du ganz für dich — nein, dies eben will ich wohl leugnen: und zwar hast du deine Gattin, Candidus, mit dem Volk gemeinsam'.

IV 21, 3 ist *dum negat haec*, das Heraeus billigte, nicht besser bezeugt als *dum negat hoc* (PQF); uns scheint, dass *hoc* zu bevorzugen sei; denn es soll der einen Tatsache der Gottesleugnung durch Segius eine andere Tatsache (sein Lebensglück) entgegengestellt werden. Die beiden Ausdrücke *nullos esse deos* und *inane (esse) caelum* sind nur eine nachdrücklicher ausgeführte Konstatierung des Atheismus. — Im übrigen gibt die Deutung dieses Epigrammes manches Rätsel zu lösen. Jedenfalls, möchte ich meinen, kann es sich hier nicht um eine dem Leben abgelesene Tatsache, um ein Kennzeichnen der Sonderbarkeit der Weltordnung handeln. Die Spitze des Epigrammes richtet sich offenbar gegen Segius und die lächerliche Hohlheit seiner Beweisführung[1]): *probat* ist ebenso wie *adfirmat* als Segius' Behauptung aufzufassen. Er, der Gottesleugner, vermeint das Nichtvorhandensein der Götter damit beweisen zu können, dass er bei seinem Unglauben dennoch ganz glücklich ist. Aus einem Satze ‚Wer die Götter leugnet, hat Unglück zu gewärtigen' folgt noch keineswegs, dass derjenige, der als Atheist glücklich ist, damit die Nichtexistenz der Götter bewiesen habe. Martial deutet auf den logischen Trugschluss im Denken des Segius hin, den er solchermassen ironisiert. Eine Drohung aber, wie etwa diese ‚Wehe dir, die Strafe für deine Gesinnung wird nicht ausbleiben', liegt der ganzen Art des Spötters

[1]) In Schrevels Ausgabe (1670, S. 227) wird die weder ausreichende noch völlig zutreffende Erläuterung gegeben: *Cuiusdam Selii taxat impietatem, qui cum Diagora negabat ullos esse deos*; auf das wichtige *probat* wird nicht näher Bezug genommen; auch ist die Zeichensetzung bei Schrevel nicht zutreffend. Friedlaender lässt das Gedicht unerklärt.

Digitized by Google

Martial völlig ferne. Im übrigen mochte der Dichter diesen Stoff um so leichter aufgreifen, als Atheismus im Altertum eine sehr spärlich vorkommende und darum besonders auffallende Erscheinung war (vgl. F. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande I 83 ff.): war ja auch die Ungläubigkeit des Diagoras von Melos eine derart seltene Sache, dass sogar manche Forscher wie Sittl (Geschichte der griech. Lit. II 485; III 110) vermuteten, der sprichwörtlich gewordene Unglauben des Diagoras sei eine Erfindung späterer Zeit und diese sei lediglich durch die Witzeleien der Komödiendichtung angeregt worden. Vgl. noch Mauthner a. a. O. I 88; II 242.

VI 14 ist folgendermassen überliefert:

Versus scribere posse te disertos
Adfirmas, Laberi: quid ergo non vis?
Versus scribere qui potest disertos,
Non scribat, Laberi: virum putabo.

Schon Schneidewin nahm an *non scribat* (v. 4) in seiner zweiten Ausgabe Anstoss und konjizierte *conscribat*, das nicht bloss Friedlaender und Gilbert, sondern auch Lindsay billigten und in den Text setzten. Von allem übrigen abgesehen, hat die Schneidewinsche Konjektur die schwerwiegende Tatsache wider sich, dass das Wort *conscribere* der Martialschen Sprache überhaupt fremd ist: Der Dichter hat dieses vorwiegend der vornehmen Kunstsprache angehörige Wort nie gebraucht. Dazu kommt, dass die Gegenüberstellung (Zusammenstellung) von *scribere* und *conscribere* an sich vom dichterisch-künstlerischen Standpunkt aus einen argen Missgriff bedeutete: solche Unbeholfenheiten aus sprachlichen oder metrischen Gründen sind Martial schlechterdings nicht zuzumuten. Auch Duff hält die Überlieferung für verderbt und empfiehlt die Lesung *scribit,* die sich in dem späten Kodex f (Florentinus XXXV 39) findet, aber offenbar nichts weiter als ein Schreibversehen ist. Neuerdings findet nun diese Lesart in R. Helm (Phil. Woch. XLVI 1926, Sp. 88) einen Fürsprecher; Helm meint, der Gedanke des Epigramms sei dieser: ‚Du behauptest gescheite Verse machen zu können, Laberius. Warum willst du's denn nicht? Wer gescheite Verse schreiben kann und nicht schreibt, Laberius, den muss ich für einen besonderen Kerl ansehen'. Laberius, erklärt Helm, schreibt Verse, die aber nichts taugen: er will sich also offenbar nicht von

Digitized by Google

der guten Seite zeigen. — Ich glaube, diese Deutung steht im Widerspruche zu v. 3, wo es ausdrücklich heisst: *versus scribere qui potest disertos*; auch die Richtigkeit der Übersetzung von *vir* mit ‚besonderer Kerl' ist mehr als fraglich; ein noch grösserer Mangel dieser Interpretation ist es, dass sie die massgebende Überlieferung ohne Not ausser acht lassen will. Jüngst hat nun die handschriftlich bezeugte Lesart in Housman einen Verteidiger gefunden (‚Notes on Martial' in The Classical Quarterly vol. XIII 1919, p. 71 sq.); aber seine Deutung, dass Laberius zwar Verse schrieb, aber keine *disertos* vollendete[1]), ergibt eine an sich sehr matte, ja fragliche Pointe und lässt den kraftvollen Schluss *virum putabo* ganz und gar nicht verstehen. Es kann kein Zweifel sein: der Angelpunkt liegt in der richtigen Interpretation von *disertus*. Wir wissen zur Genüge, dass Martial ein ausgesprochener Feind langatmiger Epen ist (vgl. IV 49), dass er den echten Dichter an dem erkennen will, was er kunstvoll verschweigt, nicht an dem, was er beredt ausplaudert. Insbesondere ist er kein Freund der *versus diserti* und er sagt dies selbst ausdrücklich IX 11, 16 sq.: *nobis* (Martial spricht hier von sich selbst) *non licet esse tam disertis, qui Musas colimus severiores*. Aber das Gedicht, dessen Schlussverse wir eben zitierten, gibt uns den Schlüssel zum richtigen Verständnis von VI 14. Martial spricht in diesem Verherrlichungspoem auf den kaiserlichen Mundschenk Earinus (IX 11) davon, dass er sich vergeblich mühe, dieses *nomen nobile, molle, delicatum* in seinem Verse zu nennen; dieser sei nicht so schmiegsam, wie der griechische und überhaupt sei er (Martial) kein *disertus poeta*. Martial gebraucht also IX 11, 16 das Wort *disertus* im Sinne von *lepidus*, und in direkt gegensätzlicher Bedeutung zu *severus* und er gebraucht es in gleichem Sinne

[1]) Er sagt: *‚If a person can write accomplished verse, he gives no proof of stoutness or manfulness by indulging his faculty: to refrain from indulging it, non scribere, may at any rate be held to argue strength of will and contempt of fame. But I imagine that Schneidewin's difficulty was this: non scribat evidently must suggest the pursuit of a course which Laberius did not pursue, and yet ‚quid ergo non vis?' implies that ‚non scribere versus disertos' was the course which he did pursue. Yes, but there are two ways of not writing accomplished verse. One is to write nothing, non scribere; and if the epigram ended with line 2 we should perhaps infer that this was what Laberius did. Line 4 lets us know that it was not: scribebat ille quidem versus, sed non disertos'.*

Digitized by Google

auch hier: *versus diserti* sind ihm *versus lepidi*; ähnlich hatte ja auch Martials grosses Vorbild, Catull, c. 12, 9 gesagt: *est enim leporum disertus puer*. Vgl. ferner Sen. controv. X 5, 22, wo es von Timagenes heisst: *disertus homo et dicax, a quo multa improbe sed venuste dicta*. Aber diese gefälligen Verse, diese zierlichen Gebilde waren Martial in der Seele zuwider; er selbst wollte stets als ernster Dichter gelten und er litt unter dem Gedanken, dass manche Beurteiler seine Epigramme bloss für *lusus* und *ioci* (IV 49, 2) ansahen. Im besonderen aber sind ihm *versus diserti* (*lepidi*) ein Merkmal weichlicher, unmännlicher Wesensart: darum legt er ja auch XI 19, 1 einer Frau das Epitheton *diserta* bei. Ich übersetze: ‚Du sagst, Laberius, du könnest gefällige Verse schreiben: warum willst du also nicht (es tun)? Wer gefällige Verse schreiben kann — möge sie nicht schreiben, Laberius: dann werde ich ihn für einen Mann halten'. Für einen Mann: weil er sich dann nicht durch das Schreiben zierlicher Verse als Feminist (Halbmann) bloßstellt. Die Pointe ist scharf und überraschend; Martial hat sie in der Weise des Aprosdoketons eingeführt; im übrigen ist das Wort *disertus* mit künstlerischem Bedacht gewählt: sollte es eine wirksame Pointe ermöglichen, so durfte es nicht eindeutig sein, wie etwa *lepidus* oder *mollis, delicatus*; nur dann war eine verblüffende Schlusswendung möglich. Aber dieser Doppelsinn des Wortes wurde von den Erklärern nicht erkannt und führte darum zu Missdeutungen und überflüssigen verschlechternden Konjekturen. Zum Gebrauche von *non scribat* = *ne scribat* vgl. Mart. lib. I praef. *non intret Cato theatrum meum*; I 55, 13 *non amet*; IV 45, 7 u. a. St.[1]).

[1]) Eine Zeitlang dachte ich an eine andere Erklärung: Wer gefällige Verse schreiben kann, nicht, wer sie schreiben könnte (also *non scribat* in potentiellem Sinn = *non ‹qui› scribat*), den werde ich für einen Mann halten. Das heisst also: Laberius sollte nicht immer von seinen dichterischen Fähigkeiten sprechen, sondern sie zeigen; aber, abgesehen davon, dass bei dieser Erklärung die Pointe ziemlich ohne Salz wäre, fragt es sich, ob man eine solche Ergänzung von *qui* sonst überhaupt belegen könnte; wollte Martial aber diese — farblose — Pointe erzielen, so hätte er wohl besser den Indikativ geschrieben: *versus qui scribit disertos*. — Eigenartig ist auch die Auslegung, die Schrevel (a. a. O. p. 330) gibt; er bemerkt zu *virum putabo* (v. 4): *Qui possit famam et gloriam contemnere, non ostentando artem suam et scientiam*.. Aber damit schlüge sich Martial — um von anderem zu schweigen — selbst ins Gesicht.

Digitized by Google

VII 41. Das Verständnis des Distichons hängt von der richtigen Interpretation des Wortes *cosmicos* (*cosmicus*) ab. Bedeutet es so viel wie Weltbürger (also κοσμικός) oder enthält es eine zynische Anspielung auf den vielgenannten römischen Salbenladeninhaber Cosmus? Die Lexica — ohne Ausnahme — vermeinen mit der ersten Bedeutung das Auslangen zu finden (*cosmicos* Weltbürger; *cosmica* das Weltliche, die Welt); Friedlaender bemerkt zu *cosmicos* (Komment. I 495): ‚Etwa ein aufs feinste Parfümierter nach dem Geschäft des Cosmus[1])? Die sonstigen Erklärungsversuche sind sicher verfehlt.' Mir scheint auch Friedlaenders Deutung nicht völlig einwandfrei; ich meine, dass *cosmicos* (*-us*) in jedem der beiden Verse etwas anderes bedeute, dass also ein Wortspiel vorliege. Im Hexameter ist ohne Zweifel vom ‚Weltbürger' (vgl. unser ‚Weltmann'), die Rede, den Sempronius Tucca spielen möchte: er glaubt ein *homo mundanus* zu sein; im Pentameter aber liegt ein Doppelsinn des Wortes *cosmicus* vor: es wird nicht ohne spitzigen Hintergedanken auf den eingebildeten, zierigen Herrn hingedeutet. Cosmicus, heisst es da, kann etwas Gutes sein (nämlich ein Weltbürger) aber auch etwas Schlechtes (nämlich ein Parfümfreund, ein verweichlichter Halbmann). Dass diese Anspielung auf den Parfümhändler im zweiten Verse vorliegt, wird zunächst durch die so häufige Erwähnung dieses allbekannten (‚berühmtesten' sagt Friedlaender zu I 87, 2) römischen Spezereienhändlers gut möglich: vgl. Mart. III 55, 1; XI 8, 9 usw.: vgl. Friedlaender zu I 87, 2; nun lässt sich in Martials Epigrammen mehrfach ein Zusammenhang zwischen Parfüm und Erotik aufzeigen (vgl. z. B. XI 8, 9; XI 15, 7; XII 55, 7), aber das Epigramm, das für das Verständnis unseres Gedichtes von massgebender Bedeutung ist, steht im 14. Buche (nr. 59): *Balsama me capiunt, haec sunt unguenta virorum: Delicias Cosmi vos redolete, nurus* (= *mulieres*). — Dass also mit *mala* auf die geckenhafte, weibhafte Veranlagung des gezierten Weltmannes hingewiesen sei, lässt nicht bloss Martials Gewohnheit, auf solche Dinge boshaft anzuspielen, hier an sich schon Wahrscheinlichkeit gewinnen, es wird dies durch die angeführte Stelle aus den Apophoreta zur vollen Gewissheit.

[1]) Schrevel (Ausg. 1670, p. 394) bemerkte zu Eingang der Erläuterung fragend: *Mundanusne Socraticus? An ornatus, nitidus seu comis? An forte unguentis delibutus?*

Digitized by Google

XI 87: *Dives eras quondam: sed tunc pedico fuisti*
Et tibi nulla diu femina nota fuit.

Die neueren Herausgeber (und so auch Heraeus) lesen ausnahmslos *nota* (nach β). Die Überlieferung in γ hat aber wohl das Richtige bewahrt: *nata*. Es liegt da offenbar eine volkstümliche Ausdrucksweise vor, die meist in negativer Wendung erscheint: *mihi aliquid non natum est* = ‚etwas ist für mich nicht vorhanden', ‚etwas existiert für mich nicht'. So heisst es bei Horaz (epist. II 3, 122) *iura negat sibi nata*, d. h. (er glaube,) Gesetz und Recht existieren für ihn nicht. Insbesondere ist für diese Ausdrucksweise ein ständig sie begleitender Dativ der interessierten Person kennzeichnend: vgl. auch Horaz epist. II 3, 377. Er steht auch an unserer Stelle: *tibi nulla... femina nata*. Wir kennen im Deutschen eine ganz konforme Wendung und bei einem Autor wie Martial mag es nichts verschlagen, wenn wir eine Coupletstelle vergleichsweise zitieren; so heisst es in einem vielgesungenen ‚Weinliede' neuerer Prägung: ‚Nicht ein Weib existiert, das mich interessiert, von früh morgens bis abends um neun'. Zu allem Überfluss liegt in *nata* die schwierigere, also textkritisch wahrscheinlichere Schreibung vor.

XII 34, 8. *Si vitare velis acerba quaedam.* Von den neueren Herausgebern folgt hier nur Duff der α-Überlieferung, die *voles* bietet; β und γ haben *velis*. Es liegt eine eigenartige Mischform der beiden hypothetischen Perioden (v. 5 ff.) vor; das erstemal schliesst sich an den konjunktivischen — potentialen — Wennsatz (*si digeratur*) ein Nachsatz an, worin der Indikativ des Futurums (*vincet*) die angenommene Folge als eine gewiss zu erwartende Tatsache hinstellt: eine Ausdrucksform, die kraftvoller Zuversicht entspringt. Und nun reiht Martial in der dem silbernen Latein so geläufigen chiastischen Anordnungsweise einen potentialen Vordersatz mit dem futurellen Indikativ (*si ... voles*, v. 7) an, der sich vortrefflich an das *vincet* des vorangehenden Verses anschliesst, und lässt den Nachsatz im Konjunktiv folgen. Mit Kraft und Sicherheit beschliessen sodann — wieder in einer Art Chiasmus — zwei Indikative der Zukunft (*gaudebis — dolebis*) das Gedicht. Wäre *voles* nicht überliefert, man müsste es konjizieren. Im übrigen vergleiche man die ähnlichen Fügungen Lucan. I 103, wo mit MGU *franget* zu lesen ist, Plin. ep. IX 6, 2 *si ... transferatur ... transibit et ... relinquent.* Zu *si vitare voles* vgl. Horaz epist. I 4, 16 *cum ridere voles.*

Digitized by Google

XIII 69,2 schreibt Heraeus:

Pannonicas nobis numquam dedit Umbria cattas:
Mavult haec dominae mittere dona Pudens.

So las mit anderen auch Friedlaender; es ist dies die in β überlieferte Lesart, α und γ haben *domino*. Lindsay nahm zwar *domino* in den Text, bemerkt aber in der Adn. crit.: *dominae: fortasse recte.* Friedlaender (Komm. II p. 282 f.) erklärt: ‚*Dominae*, seiner Frau oder Geliebten, verdient den Vorzug vor *domino*'; bei *domino* denkt Friedlaender an den Kaiser und meint, es sei sehr unwahrscheinlich, dass ein Centurio, von dem Martial sonst nirgends eine Beziehung zum Kaiser erwähnt, diesem Geschenke gesandt habe. Dies trifft wohl sicher zu und es wäre noch beizufügen, dass in den Xenien Martials überhaupt nirgends von Geschenken an den Herrscher die Rede sei. Übrigens hatte schon Schrevel (bzw. Gronov, vgl. Ausgabe von 1670, p. 728) ähnlich über diese Stelle gedacht; er erklärt: *Domino i. e. Domitiano vel diviti patrono.* — Indes lässt sich m. E. die bessere Überlieferung nicht so leicht von der Hand weisen, wie dies Friedlaender tut. *Domino* ist ohne Zweifel ein Musterstück einer *lectio difficilior*, bei der es nur die eine Frage geben kann, ob diese Schreibung überhaupt einen möglichen Sinn gibt. Uns will es scheinen, dass dies durchaus der Fall ist, ja, dass die Art des Geschenkes (*cattae*) diese Lesart geradezu dringend empfehle. Es liegt eben die alte (besonders bei den Griechen vorherrschende) Gepflogenheit vor, dass der Liebhaber seinem Knaben verschiedene Vögel schenkte, die durch Farbenbuntheit oder schönen Gesang auffielen, um den Liebling zu gewinnen. Vgl. Plat. Lys. p. 211 E *ἐγὼ*[1]) *δὲ πρὸς μὲν ταῦτα πρᾴως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρτυγα ἢ ἀλεκτρυόνα.* Aristoph. Av. 705 sqq. *πολλοὺς δὲ καλοὺς ἀπομωμοκότας παῖδας πρὸς τέρμασιν ὥρας | διὰ τὴν ἰσχὺν τὴν ἡμετέραν* (d. i. der Vögel) *διεμήρισαν ἄνδρες ἐρασταί, | δ μὲν ὄρτυγα δοὺς δ δὲ πορφυρίων'* (Wasserhuhn) *δ δὲ χῆν' δ δὲ περσικὸν ὄρνιν.* Ibid. 1297 sq. *Μειδίας δ' ἐκεῖ ὄρτυξ ἐκαλεῖτο· καὶ γὰρ ἥκειν ὄρτυγι ὑπ' ὀρτυγοκόπου τὴν κεφαλὴν πεπληγμένῳ* u. a. St. Zum Ausdrucke *dominus* = ‚Geliebter' vgl. Friedrich, Catullkomm. S. 224 (zu c. 45,10) und Marx, Lucilius-

[1]) D. i. Sokrates, der mit Menexenos ein Gespräch über das Wesen der Freundesliebe begonnen hat.

Digitized by Google

komm. S. 261 (zu v. 730); s. auch Achill. Tat. 5, 26 ed. Hercher p. 154 (δεσπότης). Der wegen seines schurkischen Treibens von den Komikern oft gehechelte Meidias führte wegen seiner Wachtelliebhaberei den Namen ὄρτυξ (Zitat voranstehend): aber auch andere scherzhafte und spöttische Benennungen mit Vogelnamen werden hier erwähnt: vgl. v. 1290 ff.[1]). Es liegt also keinerlei Grund vor, von der besten Tradition (α) abzugehen; die Entstehung der Variante *dominae* (aus *domine*, verschrieben für *domino*) bedarf keiner weiteren Erörterung.

XIV 158, 1 f. Ein besonderer Unstern waltet seit jeher über diesem Distichon; Heraeus schreibt:

Lana quidem tristis, sed tonsis ***nata*** *ministris,*
Quales non primo de grege mensa citat.

Die Konjektur *nata* stammt von Scriverius und auch Lindsay fand sie für bestechend (vgl. App. crit.: *fort. recte*). Friedlaender (II 331) liest mit den minderen Handschriften *apta* — was eine unverkennbare Glosse ist — und setzt in der Anmerkung zu *nata* ein Fragezeichen, um anzudeuten, es könnte vielleicht *nata* das Richtige sein; Gilbert (p. 337) und neuerdings Giarratano (Ausg. fasc. III p. 99) lesen *apta*. Bongars Marginalien überliefern ***neta*** und dies erhält durch das im Thuaneus, also einem wichtigen Vertreter der α-Klasse, bezeugte ***neca*** eine sehr willkommene Stütze. Schon die Tatsache, dass ein so vorzüglicher Kodex eine von der übrigen Tradition stark abweichende (β und γ haben *apta*) Schreibung bietet, gibt zu denken und es kann hier ohne Frage nur einen methodischen Vorgang geben: der Kritiker hat von *neca* auszugehen; die in den Minuskelkodizes so häufige Verwechslung von *c* und *t* (Kürze der Hasta) führt notwendigerweise zu *neta*. Und dies ist ohne Zweifel das Richtige: der Ausdruck *lanam nere* begegnet bereits beim älteren Plinius (Nat. h. XXXIII 62: *netur ac texitur lanae modo vel sine lana, sc. aurum*), er findet sich Digest. XXXII 70, 2 (ed. Momms. vol. II p. 93): *quaesitum est, utrum lanae appellatione ea sola contineatur, quae neta non est, an et ea, quae neta est;* cf. ibid. § 12. Im übrigen gehört das Wort *nere* zum Martialischen Wortschatz: vgl. VI 3, 6 *Julia nebit ovem* (vom Verspinnen des goldenen Vlieses).

Wien. Mauriz Schuster.

[1]) Lateinische Zitate bei G. Friedrich und bei F. Marx an den angegebenen Stellen.

Verantwortlicher Schriftleiter: Dr. H. Herter, Bonn, Wilhelmstr. 12.

Digitized by Google

PSAPHON UND SAPPHO

In den Wortausgängen auf *-μος* bergen sich verschiedene Werte. Möglich, dass, wie man gemeint, dem in der Inschrift GDI 3325, 62 p. 147 genannten Händler *Ἀριστομίδας* ein *Ἀριστόμαχος* — *Ἀρίστομος* vorausliegt. Aber wegen der vielen Fälle des Typus *ἀμ(φι)φορεύς, ἡ(μι)μέδιμνον, τετρά(δρα)χμον,* auch wegen *Ἀριστοκίς, Ἀριστοκώ* drängt sich wohl doch die andre Möglichkeit vor: *Ἀρισ(τό)τομος* ‚der am besten schlachtet'[1]). Ich wende mich den Endungen *-αμος* zu.

1. *χέρδαμος*] *λίθος πληρῶν τὴν χεῖρα* Hes. änderte Musurus zu *χεράδιον*, der Thesaurus zu *χέρμαδος*. Sie haben nicht beachtet *χέρμαδος*] *λίθος πληρῶν χεῖρα* und *χέραδος*] *ἡ μετ' ὀστράκων καὶ λίθων ὕλη*. Alle diese Lemmata beruhen auf demselben Grundwort: *χέρσαμος, χέρραμος, χέραμος* vom Stamme *χερσ-*; das *σ* des Ausgangs bezeugt *ἡ χέρσος*. Gemeinsame Bedeutung ist *γῆ ἀνέργαστος*, bildlos gesprochen. Analogien sind *θάλαμος* neben *θόλος, ποταμός* neben *ποτόν, πύραμος* (= *χόρτος* Hes.) neben *πυρός, κύλαμος* neben *τὰ κύλα* (C. Meier, *Qu. onom.* 1907, 17), und *Ἴαμος* haben wenigstens die Alten mit den Veilchen zusammengebracht. Sodann *ψήφαμος*] *calculatio* CGL III 327, 28, ein Ausdruck des Schulbetriebs, wofür man *ψηφασμός*, Buecheler *ψηφισμός* wollte; Birt ‚Buchwesen' 92 hat die Überlieferung aber gesichert. Der eigentliche und ursprüngliche Sinn des schon übertragenen Wortes war ‚Sammlung von Steinen' (hier von Zähl- und Rechensteinen), ganz wie von *χέρσαμος*. Hes. *νεόχερμος*] *γῆ νεωστὶ εἰργασμένη* (wo falsch *νεώχερσος* geändert werden soll) und *ἐχερμάζομεν*] *τὴν γῆν εἰργαζόμεθα* ‚wir warfen die Steine aus dem Acker', entsteinten ihn, von *χέρ(σ)μα*, das Hes. mit *ποίημα χάλιξ* wiedergibt. Natürlich *οἴκημα*, schon wegen *λιθολόγημα*] *ἐκ λίθων οἰκοδόμημα* und *λιθολόγοι*] *οἰκοδόμοι*. Auch

[1]) Griechen und Semiten 21. Arch. f. Rel.-Wiss. 1926, S. 221 ff.

Digitized by Google

χερμάς gibt es und χερμάδιον und χερματιστής, alle drei = λίθος χειροπλήθης nach demselben Lexikon, und χερσάς neben χεράς] τὸ ἀπὸ θαλάσσης καὶ ποταμῶν λιθῶδες. ἢ σωρὸς λίθων. χεράδες] αἱ τῶν χειμαρρῶν ποταμῶν λιθώδεις ἀθροίσεις, dies neben χειράδες] αἱ μετὰ λίθων βολαί. Auch χειράδιαι] τῶν χειμαρρῶν αἱ λιθώδεις ἀθροίσεις. Endlich χερσόνησος ‚Festland und Insel zugleich' neben χερόνησος und bei Apollonios I 929 und in dem Scholion-Lemma χέρνησος; was W. Schulze, *Qu. ep.* 40 nicht anerkennt, obwohl es an Analogien nicht fehlt, wie Τύρταμος, Theophrasts eigentlicher Name, aus τυροτάμος (τυροτόμος und τυροκνηστίς ‚Käsemesser' gibt es), das dem Namen Τυρταῖος vorausliegt; vgl. Malten ‚Kyrene' 84 f. Und das Verständnis für die eigentliche Bedeutung dieses für eine so wissenschaftliche Persönlichkeit jedenfalls auffälligen übelklingenden Namens spricht aus dem doppelten Bericht Strabons XIII 618, 4 Τύρταμος δ' ἐκαλεῖτο ἔμπροσθεν ὁ Θεόφραστος, μετωνόμασε δ' αὐτὸν Ἀριστοτέλης Θεόφραστον, ἅμα μὲν φεύγων τὴν τοῦ προτέρου ὀνόματος κακοφωνίαν, ἅμα δὲ τὸν τῆς φράσεως αὐτοῦ ζῆλον ἐπισημαινόμενος (weil er der λογιώτατος der Schule war) und kürzer Diog. L. V 25.

2. Hes. ψᾶφα] λόφοι ψηλοί hat M. Schmidt in ψᾶφα] λόγοι ὑψηλοί verdorben, Meineke in ψαφαροὶ λόφοι] ψιλοί. Auch an χηλός ‚Lade' ist gedacht. Man hat da aber übersehen, dass für den Metaplasmus im Lemma doch ψῆφοι die nächstliegende Interpretation ist. Und dann braucht man nur das gleichartige Material, etwa in dem CGL, aufzuschlagen, um für λόφοι, das ja unmöglich für Steine stehen kann, das Richtige in die Hand zu bekommen: II 480, 37 ψηφίον] τὸ λιθαρίδιον, *haec gemma*; 480, 51 ψῆφος] ὁ λίθος, *gemma*; 480, 38 *glarea*] ψηφίς; II 360, 68 λιθώδης] *lapidosa, glarea, scrupeus*; 34, 10 *glarea*] τόπος χέρσος, λιθώδης, ἄσπορος. ἐν τῷι β' τῶν Γεωργικῶν (Vergil II 212 zu *clivosa glarea rivi*); V 205, 27 *glareas*] *lapillos fluminum appellamus, quas aqua defluens trahit.* Also ist die ganze Glosse ψᾶφα] λίθοι, ψῆφοι zu schreiben und in ψᾶφα das zu erkennen, was sonst ψαφαρὸς τόπος oder κραυρός, in Nordattika der Demosname Ψαφίς heisst: ein mit Kieseln belegter Erdboden, kahl und unfruchtbar. Und auch Hes. ψῆφος] λόγος κρίσις ἀπόφασις διὰ λαλιᾶς ist nicht λογισμός, sondern wieder λίθος und ψαφοτριβέων] περὶ τοὺς λόγους τριβομένων erst recht λίθους; man denkt hier an das Spiel der πεττεία. Endlich sind κρόκαι ψῆφοι

Digitized by Google

θαλάσσιαι usw. nach den Lexika: Et. M. *κρόκαλα*] *λέγονται αἱ ψῆφοι τῶν ποταμῶν* und *κροκόδειλος*] .. *ὁ δὲ θαλάσσιος* (Gegensatz *ὁ χερσαῖος*) *παρὰ τὸ δειλαίνεσθαι* ‹*περὶ*› *τὰς κρόκας, ὃ σημαίνει τοὺς αἰγιαλούς, οἱονεὶ περὶ τὴν γῆν δειλός. Κροκάλη* ist Name einer Hetäre ‚hart und unempfindlich wie ein Kiesel' (Lukian ‚Hetärengespräche' XV 2). *Ψᾶφα* wäre auch gut Ortsname, denn *σήσαμα*] *καὶ ὁ καρπὸς καὶ ὁ τόπος, οὗ ἐπωλεῖτο* nach Moiris. So *τὰ μύρα* und vieles der Art. *τὰ Μῆλα* ist Triftname am Rhyndakos (Tomaschek ‚Wiener Sitzungsber.' CXXI 28), *τὰ Ψύρα* gleichbedeutend mit der *ψυρίη νῆσος* der Odyssee nach Stephanos Byz.[1]), *τὰ χέρσα* aus Aischylos ‚Prometheе' genannt, wohl für die Crau, und *τὰ γέρρα* ein Vorstadtname Athens, durch die ‚Kranzrede' bezeugt: ‚die geflochtenen Hütten'; *τὰ σῖτα ἴα μῆρα, τὰ πεσσὰ πεντέγραμμα* (Soph. Fr. 396), *τὰ κέλευθα* und *loca* gehen auf dieselbe Zusammenfassung einer Mehrheit im Neutrum des Plurals. Ein neuer Fall. Bei Hes. wird *κηροπάζουσα*] *βαστάζουσα* gedruckt, d. i. die Wachs liefernde Biene, also: *κῆρ' ὀπάζουσα*; *τὰ κῆρα* sind auch in *κηρούει*] *ἐκεῖ Κρῆτες* gemeint, d. i. *κῆρ' ὕρει*] *ἔκει‹ρε›. Κρῆτες* vgl. *ὑρεῖ*] *φοβεῖται* d. i. *ἀφαιρεῖται, favos eximit,* vgl. *βλίττειν*] *τὸ ἀφαιρεῖσθαι τὸ μέλι ἀπὸ τῶν κηρίων.*

3. Im ‚Hermes' XXXIV 1899, 211 wird aus einer ephesischen Inschrift (Festschrift für H. Kiepert 1898, 256 f.) das örtliche Wort *στέφων* besprochen und vielmehr *στεφών* gefordert, da es ‚Kranz der Astyageshöhe' (bei Ephesos) — *ὡς ὁ στέφων περιφέρει κύκλωι* — bedeutet. Die Höhe dort (nach dem Lichtbilde zu urteilen) ist eine einzelne Kuppe. Wären es mehrere in einen Begriff zusammengefasste, dann wäre *στεφών* zu betonen, wie *Στεφανών* mehrere *ὀρῶν ἐξοχαί* (bei Hesych) zusammen bezeichnet: *στέφεα*] *στέφωνες. ἐν Ὀποῦντι τόπος Στεφανὼν καλεῖται.* Gerade die dort von Wilamowitz herangezogenen Beispiele beweisen nicht das, was sie sollen: *πιθών* umfasst mehrere *πίθοι, λουτρών κοιτών* usf. mehrere *λουτρά κοῖται,* und der Parnass ist, weil er mehrere Kuppen hat, ein rechter *στεφών.* Auch Hes. *στέφων*] *ὑψηλὸς ὑπόκρημνος* ist nicht anzutasten für den Akzent. *στέφανος* aber und *στεφάνη* gehören zu dem jetzt schon gesicherten *στέφων,* wie

[1]) Der Name hat allgemeinen Sinn: Hes. *ψυρίς*] *γῆ λυπρά, χέρσος.* Der Penelopefreier aus Dulichion bei Apollod. *Epitom.* 7, 27 Wagner *Ψηρᾶς* wird in *Ψυρᾶς* geändert; nur hat er nichts mit Chios zu tun.

Digitized by Google

κοίρανος zu *κοίρων*, und diese Formen wieder zu *στέφος* Kranz und **κοῖρος* oder **κοῖρα* Clan (= *στρατός*); vgl. Solmsen ‚Glotta' I 76 ff. Aristophanes von Byzanz p. 177 Nauck war der erste, der diese wichtigen Nomina gewürdigt hat; *γλύκων*, *γρίπων* (von *γρῖπος* Netz), *γράσων*, *δούλων*, *ψώλων*, *βλίτων*, *στίγων*, *κίβδων* (von der Schlacke, *κίβδη*: also Bergmann), *μύστρων* (von *μύστρον*: Loeffler), *πέδων* ‚der Fussfesseln zu haben pflegt', *θήγων*, *δρόμων*, sogar *τρέφων* (wegen *Τρεφώνιος — τρεφών*), *δρέπων* (sonst *δρεπεύς* aus Hes. *δρεπ[τ]εῖς*] *τρυγηταί*, neben *μαλοδροπῆες*) und Hes. *μούσωνες*] *οἱ κορυφαῖοι τῶν μαγείρων καὶ οἱ τεχνῖται* (ein *μουσών* aus *Μουσώνιος* zu erschliessen). Nauck hat auch die Latina *epulo verbero manduco ganeo* danebengestellt. Anderes bei Debrunner ‚Griech. Wortbildungslehre' 158.

Nun steht bei Hes. *ψήφων*] *φροντίζων*, *ψηφολογικῆι* entstellt. Riegler wollte *ψηφών*. Aber das stimmt schon nicht zu der beigegebenen Erklärung. Es ist auch kein Partizipium *ψηφῶν* von *ψηφόω tessello*, sondern *ψήφων*, das Nomen, und *ψηφολογιστής* herzustellen; wofür CGL II 480, 41 f. *ψηφιστὴς ὁ τοῦ ἀριθμοῦ*] *computator numerarius ratiocinator* und *calculator* und III 62 *ψηφιστής* im Kapitel über die Schulsprache ohne Erläuterung. So wird *ψῆφος* geradezu zu *ἀριθμός* (CGL II 480). *ψηφολογιστής* aber passt zu *φροντίζων*: wer Sorgen hat um das Tägliche, rechnet hin und her, *calculos versat*, ist ein *λογιστής ψηφολόγος* und *ψηφολογιστής*, also ein *ψήφων*; natürlich ist Übertragung auf rein geistiges inneres Gebiet auch für diesen nur zunächst rein äusserlichen Ausdruck ohne weiteres gegeben. Wir werden der Übertragung sofort noch begegnen. Dasselbe Tätigkeitswort begegnet ferner bei Manetho V 277 im Horoskop des Wucherers, den er einen genauen und knauserigen Rechner und Zinseinnehmer nennt:

> *εὔσφυρος Ἑρμείης ἦν Ζηνὶ μόνωι συνοδεύηι,*
> *εὔπορος ἀκριβής τε φύσει, κυκλῶν τὸ νόμισμα*
> *(σμικρολόγος γὰρ ἐὼν πολλοῖσι τόκοις ἀναβαίνει),*
> *φειδωλὸς ψάφων, ὁ φιλάργυρος ἠδὲ δανειστής.*

ἀκριβής hat in der Schilderung des Geldmannes bei Pollux III 115 zwischen *φειδωλός γλίσχρος ταμιευτικός* und *θησαυροποιός* usf. seinen Platz, und *σμικρολόγος* ist wie *γλίσχρος* ‚der kleinlich Einsammelnde', ‚im Geben wie im Nehmen Filzige'. So auch Photios *Μυκόνιον*] *τὸν γλίσχρον· πλεονέκται γὰρ ἐν μικροῖς οἱ Μυκόνιοι* und Suidas *Μυκόνιος γείτων*] *αὕτη τάττεται κατὰ τῶν διαβεβλημένων ἐπὶ γλισχρότητι καὶ σμικροπρε-*

Digitized by Google

πείαι[1]). Endlich noch Hes. *κυκλογάλων*] *γλίσχρων σμικρολόγων*. Voss und der Thesaurus wollen *κυκλοψάλων postulante litterarum ordine* (zwischen *κυκλοφορούμενος* und *κυκλώπων*): ‚im Kreise musizierend'. Was ist das? Oder gar *κυκλολάδων* (Heinsius)? M. Schmidt meinte *non liquet*. Lassen wir uns durch diese Warnung und diese Fehlgriffe nicht schrecken. Auch erfahrene Richter können sich irren, und schon mancher Spruch ist durch erneute Durchsicht der Akten und genauere Zeugenvernehmung nichtig geworden. Ein solches Zeugnis steht bei dem oben zitierten, aber auch richtig verstandenen Manetho: *κυκλῶν τὸ νόμισμα* usf. Metaphorisch kann jedenfalls für *νόμισμα* auch *ψῆφος* stehen: also *κυκλοψάφων*, das umgekehrte *ψαφοκύκλων, qui calculos, i. e. nummos, versat.* An *κυκλοβόρος* (Aristophanes ‚Ritter' 137; Hermes 1882, 647) erinnert man sich gerne, jenen nordattischen Wildbach, welcher die um die Fruchtbäume gezogenen Bewässerungsgräben verschüttete und eindämmte.

Stoddard (*Transactions of the royal soc. of litt.* II Tom. III p. 127; wiederholt bei Franz CIG III nr. 200 der Vorrede) veröffentlichte den Namen des Töpfers *Ψάφων* von einem Amphorenhenkel, der vielleicht wie so viele aus Rhodos stammt; das dorische *ᾱ* begünstigt die Annahme. Der Menschenname ist ein Wunschname: das Kind sollte ein guter Rechner werden; so auch Bechtel ‚Abh. d. Gött. Gesellsch.' 1898, 57. Leider hat das Bechtel zurückgenommen im ‚Genethliakon für Robert' 75 und lieber an Anderes gedacht. Das kann, wer seinen Blick nur auf die eine oder die andere so benannte Person richtet. So könnte jener Handwerker seinen Namen

---

[1]) Strabon X 487, 9 (Steph. unter *Μύκονος* aus Strabon): *Μύκονος δ' ἐστίν, ὑφ' ἣι μυθεύουσι κεῖσθαι τῶν γιγάντων τοὺς ὑστάτους ὑφ' Ἡρακλέους καταλυθέντας, ἀφ' ὧν ἡ παροιμία 'πάνθ' ὑπὸ μίαν Μύκονον'* (*Μύκον* Steph.) *ἐπὶ τῶν ὑπὸ μίαν ἐπιγραφὴν ἀγόντων καὶ τὰ διηρημένα τῇι φύσει* (*διηρημένα* Strabon). Die Lesart des Strabontextes bei Stephanos *μύκον* ist nicht leichhin zu verwerfen: Photios *Μυκόνιον*] *τὸν γλίσχρον· πλεονέκται γὰρ ἐν μικροῖς οἱ Μυκόνιοι· ἢ διὰ τὸ λυπρὰν εἶναι τὴν Μύκονα* tritt ihr bei, auch Apostolios XI 79 *παρὰ τὴν σμικρότητα καὶ εὐτέλειαν τῆς νήσου Μύκωνος*. Ja, das Sprüchwort hat gewiss einst gelautet *'πάνθ' ὑπὸ μίαν μύκονα'* und mit der Insel ursprünglich gar nichts zu tun gehabt. Beweis Hes. *μύκων* oder *μυκών*] *σωρός, θημών*. Diese Glosse ist auch in die Scholien zu den ‚Thalysien' gelangt 157: *μήκωνας*] *τοὺς σωροὺς φησιν ἢ τοὺς θημῶνας*, wo der alte Erklärer an *μύκωνας* als Textwort dachte.

Digitized by Google

an sich auch von dem Geschäft der *tessellatores* empfangen haben; *ψηφοθέται* sind Mosaikarbeiter, und ‚die Vermutung, dass diese Personennamen Leute bezeichnen, die durch Trockenheit, Sprödigkeit ihres Haares und ihrer Haut auffielen, verdient Beachtung' schreibt Bechtel unter Hinweis auf Solmsen ‚Rh. Mus.' 56, 502[1], der von dem Adjektiv *ψαφαρός* ‚rissig, spröde' ausgegangen war. Aber die beiden prächtigen Wortforscher haben die oben mitgeteilten Fälle ganz übersehen, wo *ψήφων* selbst noch als Appellativum erscheint, so dass von spröde, rissig auch in den gleichlautenden Eigennamen nicht mehr die Rede sein kann. Denn bei dem Worte Solmsens muss es verbleiben, aber gegen ihn selbst gewendet, dass man, will man nicht Seifenblasen nachjagen, *ψήφων* nicht trennen darf von den *ψῆφοι*.

Ein zweiter *Ψάφων* begegnet auf einem kyrenäischen Widmungsstein der höheren Offiziere an den Stadtgott Apollon (Smith-Porcher, *Rec. discov. at Cyrene* Nr. 5 p. 38), darunter der Infanteriehauptmann *Ψάφων Ἀγλωμάχου*. Ein dritter, trotz Verschiedenheit der Endung, IG IV 732 II 6 in Hermione: *Ἄριστον Σάφιος*. Das ist *Ψᾶφις*, wie *Σίθυρος* neben *Ψίθυρος* steht und *Σαπφώ* neben *Ψαπφώ*.

4. Denn auch *Σαπφώ*, wie Alkaios sie nannte, *Ψαπφώ*, wie sie selbst von sich sagte, hat Bechtel mit Recht zu *Ψᾶφις — Ψάφων* gestellt, vgl. ‚Griech. Dial.' I 127, nachdem andere Versuche aufgegeben sind. Zunächst wird man an Kurzbildung denken wegen der Gemination, wie der Tyrann von Methymna *Κλέομμις*, d. i. *Κλεομήδης*, hiess (Solmsen 501 f.). Wir wissen jetzt aber, dass diese Gemination, die der Form das Gepräge des Traulichen, Kosenden aufdrückt, auch auf appellativische Nomina gleichen Ausgangs übertragen werden konnte. So stellt sich dem *λεχώ* des Ionischen, Attischen, Lakonischen in Delphi ein *λεκχώ* zur Seite, so steht *τίτθη* neben *τιθήνη* und hatte auch *γύννις* einst nur tändelnde Bedeutung ohne verächtlichen Nebensinn. Auch auf Hes. *γλακκόν*] *γαλαθηνόν* und *τυτθόν μικκόν* (vgl. *μικός*) ‚ein klein wenig' macht Solmsen aufmerksam und auf *κομμώ* neben dem in den Kompositionen erhaltenen *-κόμος* (*ἱπποκόμος*, *γηροκόμος*, *νυμφοκόμος*) u. a. m. *Κυννώ* ist Frauenname im Herodas (IV), *φίλη Κυννοῖ* zeigt es, durchaus im freundlichen Sinne; *κυνώ* ‚Hündin' erläutert Hesych, recht einseitig, mit *ἡ ἀναιδεστάτη*. Hunde sind ja auch liebe Haustiere gewesen:

Digitized by Google

Schlangen auch. Die etymologischen Versuche von Fick und Prellwitz u. a. über *ὄφις* haben es an sich, den Befund zu ignorieren und die anderen Sprachen vorzeitig heranzuziehen. Die einzige Erwähnung im Homer Il. XII 208 *Τρῶες δ' ἐρρίγησαν, ὅπως ἴδον αἴολον ὄφιν* (von Kallimachos Fr. 438 Schn. in *οἳ δ' ὥστ' ἐξ ὀχέης ὄφις αἴολος αὐχέν' ἀνασχών* umgestaltet) verlängert die erste Silbe, nicht aber aus poetischer Freiheit, wie schon W. Schulze *Qu. ep.* 431 betonte, denn Hipponax 49, 6 dichtet *ἦν αὐτὸν ὄφις τοὐντικνήμιον δήκηι*, wo Ficks *ὁ ὄφις* (*οὖφις*) wegen der Homerstelle unzulässig ist. *Τήνου ὀφιοέσσης* Antimachos Fr. 78 K., *ὀφιόδειροι* das Orakel bei Ps.-Aristoteles *Mir. ausc.* 24 u. a. kann also nicht als Entlehnung gelten. Also sagte man auch *ὄπφις*, wie *σκύπφος* neben *σκύφος* und sogar neben *πόσις πόσσις* A. P. VI 323 von Oidipus: *καὶ μητέρι πόσσις γείνετο*. Nach allem diesen wäre es sehr wohl gestattet, *Ψαπφώ* für eine kosend bezeichnete *Ψαφώ* aufzufassen, als das Femininum zu *Ψάφων*. Das *ᾰ* wird vor der Gemination kurz zu nehmen sein, wie in dem thessalischen *Δαμμάτηρ* (Kretschmer ‚Festschr. für Wackernagel' 1923, 194), in dem die Vokallänge auf die Doppelung des folgenden Konsonanten abgegeben ist. Die Dichterin trüge demnach einen Namen, dessen letzte Prägung aus der Kinderstube stammt, wegen der kosenden Gemination; seine Bedeutung ‚Rechnerin' kann damals schon metaphorisch gedacht gewesen sein, wie Hes. *ψηφολόγος*] *φροντίζων* zeigen mag, oder auch das römische *ratio ratiocinari* und das in unsere Sprache, auch aus dem Handel, gelangte ‚Kalkulieren'. Der alte Kaufmann auf den Lofoden Helgestad in Mügges schönem Roman ‚Afraja' braucht, wo er sich selber nachdenkend oder sorgend einführt, stets den Ausdruck ‚(ich) kalkuliere', ihm ist die geistige Tätigkeit dieser Art wie den Römern ein ‚Berechnen'. So denke ich mir im Falle des Sappho-Namens die lesbische Sprache gehandhabt.

5. Die ursprüngliche Bedeutung von *ψῆφος* hat sich, auch abgesehen vom Stimm- und Zählstein erhalten. Steine sind einst Waffen gewesen, nicht bloss bei Nichthellenen (wie noch Lukrez sich das denkt), da freilich fast typisch; der Minotaur wirft mit Steinen (‚Festschr. f. Harnack' 1915, 61). Aber auch die Ilias kennt den Stein als Waffe im Notfall, und *Ῥιψόλαος* heisst ein historischer Delphier, *eminus fundis sagittis reliquisque telis pugnare* und ähnlich Cäsar; und

Digitized by Google

χέρμασι καὶ παλτοῖς βάλλειν oder *πλῆθος χερμάδων καὶ βελῶν παντοίων κατέχεαν* liest man in späten Kampfschilderungen. Nun führte Apollon den auch von Fick-Bechtel ‚Griech. Personennamen'[2] 37 noch unerklärten Beinamen *Ἰόψαφος* (Hes.): ‚der mit Pfeilen und Steinen, Bogen und Schleuder, Schiessende'. In der Ilias führt er nur die moderne Waffe *ἔχων ἰὰ πτερόεντα*, die alte lebt ja aber noch heute: ‚Es wird erzählt, die spanischen Hirten träfen mit dem Schleuderstein die Kuh aufs Horn, wie das Altertum von den balearischen Schleuderern berichtet, sie erlegten den Vogel im Fluge' (Schulten in der Zeitschrift ‚Spanien' 1919, 102). Dasselbe wie *Ἰόψαφος* bedeutet offenbar *Ἀφήτωρ* Il. IX 404, wo der pythische Apollon in Delphi selber so heisst, dort also wohl auch einst *Ἰόψαφος* hiess. Die Alten fassten den Begriff zu eng im Sinne von *ἰαφέτης*, wie ein Später von ihm auch sagt: er umfasst vielmehr auch den *σφενδονητής*. Dagegen meint *Ἰοχέαιρα*, dass Artemis schnell hintereinander die Feinde schiesst, ‚mit Pfeilen überschüttet'; dieser Ausdruck muss für eine Masse von Gegnern der Göttin einmal zuerst geschaffen sein, nicht für das Einzelwild. Eine gleichartige Doppelung wie in *Ἰόψαφος* zeigt sich in *Ἀπόλλων Ἰατρόμαντις*: *ἀμφότερον, μάντις τ' ἀγαθὸς θείός τ' ἰητρός* hört man förmlich heraus. Was sind denn *Κύνιππος, Μελίβοιος* (*-α*) anders als solche ‚die um Hunde und Pferde, um Honig und Rindvieh sorgen', Jäger und Bauern? *Μελίβοια* kennen wir zudem als Örtlichkeit in Thessalien. Hes. *κηροσσαίων*] *παλαιῶν* ist vielmehr *κηροσσόων*] *ποιμένων*. Anderes lasse ich hier beiseite.

II.

Psaphon ist auch Name gewesen, nicht Beiname, eines angeblich libyschen Gottes. Das erzählt der Platoniker und Epikurgegner Maximus von Tyrus XXIX 4 p. 344 Hobein, aus ihm Apostolius-Arsenius in den *Paroemiogr. Gott.* II 730. Es ist die Legende von der Gotterhöhung eines Menschen aus eigenem Willen. Der Libyer Psaphon, der über die Erdschranken hinaus wollte und es nicht für einen Raub erachtete, Gott gleich zu sein[1]), fing sich Singvögel in grosser Zahl,

[1]) Die Metapher im ‚Philipperbrief' II 6 — *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα τῷ θεῷ, ἀλλὰ* —, keine von den schweren, ist aber auch von dem letzten Ausleger ‚Festschr. f. Wackernagel' 105 f. nicht gewürdigt,

Digitized by Google

lehrte sie den Satz ‚ein grosser Gott ist Psaphon' und liess sie frei. Sie verbreiteten die Lehre, und so wurde Psaphon Gott und, wie nur je ein Gigant, *ἀντίπαλος θεῶν* und empfing Opfer von jenen Libyern. Das ist eine wohl nicht erst euhemeristische Entstellung einer an sich guten Legende nach abgedroschener Methode! Wer Blick besitzt für das, was albern ist, empfindet das sofort. Leider muss man dergleichen heute noch aussprechen. Wir werden sehen (S. 368). Wir selber werden aber sehr bescheiden darüber denken, ob es uns gelingt das Stückwerk zu vermeiden und den richtigen Weg zu gehen, aber auch sehr unbescheiden darüber, ob der Weg der richtige ist, um nicht bloss das Nomen, sondern auch das Numen jenes alten Dämons zu verstehen. ‚Stein auf Stein, mit Vorbedacht, gibt zuletzt auch ein Gebäude!' Ein Nichtsnutz aus Libyen, ein Erdensohn, lässt sich durch gefangene Singvögel, die er in Scharen abgerichtet, als grossen Gott hinaussingen in die Welt und erhält einen Kultus bei den Libyern, seinem Volke; bestraft wird seine Hybris in der uns vorliegenden Fassung nicht. Das Histörchen erschien schon im heidnischen Altertum so lächerlich, dass diese Parodie entstand: ein Nichtsnutz in Karthago — Hanno — fing viele Singvögel, lehrte sie die Worte ‚Hanno ist ein Gott' und liess sie ins Freie. Aber die Tierchen dachten nicht daran das Eingelernte hinauszusingen, sie sangen lieber ihre alten Weisen. Die Strafe ist hier nicht weggeblieben, sie besteht in dem Versagen der Vögel. Wie nun Herakles *Μήλων* nach den *μῆλα*, *Πολέμων* nach dem *πόλεμος*, *Σμίλων* nach dem Schnitzmesser, *Κύλων* nach den *κύλα*, *Μύρων* nach den *μύρα*, *Κόπρων* nach dem *κόπρος*, *Σόλων* nach den *σόλοι*, *Χύρων*, *Χοίρων*, *Ἐρίφων*, *Αἴγων* (*Αἰγεύς*), *Ἵππων*, *Θήρων* (*Θῆρις*) nach den Tieren, *Στίων* (in *Στιώιδας*) nach den *στῖαι*, das sind *ψῆφοι*, *Γέλων* nach *Γέλα*, *Βαλλίων* nach den *βάλλια* (Herondas VI 69), *Λυκάων* nach dem *Λυκαῖον*, *Αἰγαίων* nach dem *Αἰγαῖον πέλαγος*, *Ἀκταίων* nach der *Ἀκταία γῆ* heissen, so auch dieser *Ψάφων*, der Götterfeind und selbst

weil man nicht imstande war, die Natur aus der ersten Hand zu nehmen; denn jene bildliche oder sprichwörtliche Rede gehört, wie Goethe sagt, zu denen, die doch statt vielem Hin- und Herfackeln sofort den Nagel auf den Kopf treffen. *Nihil luce obscurius!* Es ist das ***mordicus tenere***, im Bilde des Tieres ausgesprochen: der Hund, der einen Knochen geraubt, lässt sich den Raub nicht entreissen.

Digitized by Google

dann Gott, nach den *ψᾶφοι* oder nach einer *τὰ ψᾶφα* genannten kieselbelegten Gegend [1]). Bei Apollon. IV 1172 ff. treten die Argonauten in ein Aresheiligtum, stellen sich um die *ἐσχάρα* desselben, um zu opfern, *ἥ τ' ἐκτὸς ἀνηρεφέος πέλε νηοῦ στιάων· εἴσω δὲ μέλας λίθος ἠρήρειστο ἱερός, ὥι ποτε πᾶσαι Ἀμαζόνες εὐχετόωντο.* Dazu die Scholien: *στῖαι] αἱ ψῆφοι παρὰ Σικυωνίοις καλοῦνται· ἡ ἐσχάρα οὖν καὶ ὁ βωμὸς ἐκ ψήφων κατεσκεύαστο .. Καλλίμαχος* (Hymnen I 26) *'πολύστιόν τε Μετώπην'*. Hiess etwa Psaphon nach dem Gegenstande als Inhaber eines solchen Kieselaltars *ἐκ ψήφων*? [2])

Mehr Aussicht gibt die zweite Möglichkeit: Benennung nach einer Örtlichkeit — aber es gibt solcher Örtlichkeiten so viele! Und sakrale *λιθοβολίαι* darin bei Griechen und Nichtgriechen! Schulten schreibt in der Zeitschrift ‚Spanien' II 1919, 91: ‚Im Don Quijote hagelt es Steinwürfe. Die Hirten der Schafherden, die Don Quijote für ein feindliches Heer hält, schleudern mit Steinen; die von Don Quijote befreiten Galeerensklaven danken ihm mit einem Steinhagel; die Komödianten des ‚auto de la muerte' machen sich bereit Don Quijote mit Steinwürfen zu empfangen; der Knappe des Ritters vom Walde schlägt Sancho vor, sie wollten sich mit einem Beutel voll Kiesel duellieren. Diese beständigen Steinduelle setzen eine steinreiche Gegend voraus. In der Tat sind die kastilischen Ebenen über und über mit einer Schicht runder, für Wurf und Schleuder geeigneter Kiesel aus dem Diluvium bedeckt.'

Hier wird nun von der reichsten aller kieselbelegten Gegenden der alten Welt die Rede sein. Etwa auf hundert

---

[1]) Über das andere *ψάφα*] *κνέφας* Hes. neben *ψέφας*] *σκότος*: J. Schmidt ‚Pluralbildung' 340.

[2]) Kratinos I p. 13 K. lässt den Streit der Götter um Athen auf der Burg vor sich gehen, *ἔνθα Διὸς θᾶκοι πεσσοί τε καλοῦνται.* Nach der andern Lesung bei Hesych *Διὸς θᾶκοι καὶ πεσσοί* hätte Kratinos vielmehr *ψῆφοι* für *πεσσοί* geschrieben, *τινὲς γράφουσι ψῆφοι.* Dies *ψῆφοι* oder *πεσσοί*, welches von beiden auch für den Komiker das Richtigere sein mag, bezeichnet den Ort der Urteilsfällung: was Apostolius VI 20 im Lemma derselben Glosse ausspricht *Διὸς ψῆφος* (so), um fortzufahren *οὕτω καλεῖται τόπος, ἐν ὥι κτλ.* Schol. Eur. ‚Medea' 67: *πεσσούς δέ, ἐπεὶ ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς τόποις ὠνόμαζον τοὺς τόπους· πεσσοὺς γὰρ νῦν τοὺς τόπους τῶν κυβευτῶν, ὡς ὄψον καὶ μύρα ἔνθα ταῦτα συνήθως ἐστίν* übersetzt den Text: *ἧκουσα — πεσσοὺς προσελθών, ἔνθα δὴ παλαίτεροι θάσσουσι, σεμνὸν ἀμφὶ Πειρήνης ὕδωρ.*

Digitized by Google

Kilometer, die nur für Schafe auf dem mageren, aber würzigen Grasboden über den hier sogar metertiefen Steinmassen Futter bieten, erstreckt sich zwischen den drei Rhonemündungen die Crau, *ἡ κραυρὰ γῆ*, Galliens Arabia Petraea, eine melancholische Campagna. Bäume nur vereinzelt, nur eine Oase in dieser Wüste, die des heiligen Martin. Mistral nennt noch den heiligen Gentus (dessen Name an den Enzian erinnert) als Nothelfer während der für Herden und Hirten unerträglichen Sommerglut. Dieser wirkliche *Campus lapideus* in seiner Unheimlichkeit galt im Altertum als ein in jedem Betracht einzigartiges Phänomen. Aischylos ‚Prometheus *λυόμενος*' Fr. 189 schildert diese Steinwüste im Rhonedelta und hat da von ihr den Ausdruck *τὰ χέρσα*; *τὰ μὴ γεωργούμενα* wird erläutert ‚aus einem Steinregen' und mitgeteilt, dass die Crau vor dem Gigantenkampf des Herakles, bzw. des Zeus, nicht steinig war und guten Futterboden hatte, der nun unter der hohen Steinschicht liegt, dem *Λιθῶδες καλούμενον*. Hes. *ἄψηφος*] *πολύ, μέγα, ἰσχυρόν*, weil ‚ohne Kiesel'; das Wort wird geradezu zu dem, was die Sprache sonst mit *εὔθηνος* bezeichnet (Gegensatz **ἄθηνος*), ‚in Fülle' also. *ἄψιορ*] *μέγα, πλατύ, πολύ, ἰσχυρόν* ist für *ἄψιος* gesagt von *ψία* ‚Stein', aber schon übertragen ‚ohne Zahl'. Bleibt Hes. *ἀκρήπεδος* <γ>*ῆ*] *ἀγαθή* und *ἀκρόχαλιξ*, wo die richtige Erklärung weggefallen: d. h. ‚Erde oben', nicht Kiesel, also guter Boden; und ‚Kiesel oben', nicht Erde, also schlechter Boden. Die Massaliotenküste *Ἀγαθή* liegt ganz nahe der Steinwüste im Ligurerlande.

Man hat die Crau das gallische Libyen genannt: Avien 689 ff.

Arelatus illic civitas attollitur,
Theline vocata sub priore saeculo,
Graio incolente. Multa nos Rhodano super
narrare longo res subegerunt stilo.
At nunquam in illud animus inclinabitur,
Europam ut isto flumine et Libyam adseram
disterminari. Phileas hoc quamquam vetus
putasse dicat incolas. Despectui
derisuique inscitia haec sit barbara
et compete(nte denotetur nomine).

Das Letzte ist Ergänzung von Wernsdorf. Schon Phileas also, Athener des 4. Jahrhunderts, und mit ihm Avien, kämpfte gegen jene Auffassung der Arleser, dass die Rhone Grenzfluss

Digitized by Google

und Grenze sei zwischen Europa und Afrika. Auch Plinius kennt diese Keltolibyer (die also mit den Keltoligyern zusammenfielen), III 33: *Libyca appellantur duo eius ora, ex his alterum Hispaniense, alterum Metapinum*[1]) *tertium idemque amplissimum Massalioticum.*

Drittens die Überlieferung im Stephanus von Byzanz. Dass bei *Ὀξύβιοι*] *μοῖρα Λιγύων* im Vossianus *Λιβύων* steht, will wenig besagen. Mehr schon *Ἰψίκουροι*] *ἔθνος Λιγυστικόν. Θεόπομπος τεσσαρακοστῶι τρίτωι ἧν ἐνέμοντο πρότερον Ἰψίκουροι καὶ Ἀρβαξανοὶ καὶ Εὔβιοι, Λίβυες τὸ γένος*'. Dass von den drei als ligurisch bezeichneten Völkerschaften, die Ligurien bewohnten, gesagt wäre, sie wären Ligurer gewesen, ist doch sinnlos. Also hat Xylanders Änderung *Λίγυες τὸ γένος* im Zitat keine Berechtigung. Endlich *Μασσαλία*] *πόλις τῆς Λιβυστικῆς κατὰ τὴν Κελτικήν, ἄποικος Φωκαέων. Ἑκαταῖος Εὐρώπηι.* Wieder wird (von Holtmann und Meineke) *Λιγυστικῆς* gefordert. Für uns genügt der Hinweis auf Avien und Plinius. Jetzt aber

[1]) Das *ostium Metapinum* ist noch zu erklären. Dieses befindet sich zwischen der spanischen und massaliotischen Seite. Es gab also im Sinne der Massalioten dort einen massaliotischen und einen spanischen Meeresteil, wie es ja ein adriatisches Meer nach der Stadt Adria und ein kretisches nach der Insel Kreta, ein ikarisches nach der Insel Ikaria gab. *Μεταπῖνος* also wohl für *Μεταποντῖνος*; *Μέταβον* nannten die Nichthellenen (Steph. *Καυλωνία*) *Μετάποντον*: doch wohl, weil die Hellenen selbst dort *Μέταπος* sagten. *Κάλυδνος* neben *Καλύκαδνος* nennt Steph. Byz. *Ὑρία*. Ebenso haben die Stephanoshandschriften unter dem Worte *Ἀγαθή Λυσίας* und *Λυσίων*, unrichtig die Ausgaben *Λιγυστίας* und *Λιγυστίων* seit Xylander. Unter *Σάλυες* steht *ἔθνος Λιγυστικόν* seit Holsten in den Ausgaben, wo R *δυστικόν*, AV *δυτικόν*: also *Λυστικόν*. Unter *Μόνοικος*] *πόλις γυστική* R, also *Λυστική*. Noch ein Fall, der hier besonders interessieren muss. Hes. *στῖα*] *ψῆφος. οἱ δὲ στιάς. δηλοῖ δὲ στενοχωρίαν καὶ λιθοκονίαν.* Dazu *ψεῖαι*] *ἀλώπεκες. ψῆφοι*, wo unter *ψία* der Diphthong berichtigt erscheint. Da ist *λιθοκονία* vielmehr *λιθολογία*, vgl. *λιθολογιστική* S. 362; *στία* (= *λιθολογία*) ist Kollektivum. Aber mit Engpässen, *στενοχωρίαι*, haben Kiesel nichts zu tun. Auf das Richtige führt Hes. *στεγναί*] *στερεαί* und *στεγνοῖ*] *στερονεῖ* (d. i. *στεγανεῖ* wegen Hes. *στεγανῆσαι*) *ταπεινοῖ* und *στεγνόν*] *στενόν* (d. i. wieder *στεγανόν*) *πενιχρόν. στεγανός* ist ‚bedeckt' oder ‚bedeckend', mit Steinen im Falle der *στενοχωρία*, also eigentlich *στεγανοχωρία*, wegen der *στῖαι*, nur verkürzt gesprochen. Mit Steinen belastet aber ist ärmlich. Die Kürzung im Ligurernamen befreit eine viel behandelte Versstelle in der Aberkiosvita von einem Missverständnis, p. 8 Dieterich: *πάντη δ' ἔσχον συνομηγύρους* ist nicht in *συνοδίτας* oder ähnlich zu kürzen, die überschiessende Silbe nur scheinbar, da *συνομήρους* gesprochen wurde.

Digitized by Google

tritt, wie man sieht, als erster der Zeugen über das libysche Rhonedelta kein Geringerer auf als der alte Hekataios, gegen den also Avien vor allem ankämpfte. Damit ist der Versuch gerechtfertigt, das Lokal der Psaphongeschichte in diesem Libyen, der Kieselwüste der Crau, zu finden. Ich habe die entscheidenden ersten Eindrücke einst in der Crau selbst empfangen, die vor den Toren von Arles beginnt, eigentlich schon in dieser Stadt, deren Strassen mit spitzgestellten Crausteinen gepflastert sind — zur Pein von Mensch und Tier. Fremde pflegen diese Gallia Petraea zu meiden, Mistral aber hat sie in der ‚Mireio' besungen. Ich besuchte sie im Oktober 1908. Was sich über sie das Volk von Arles gedacht, steht jetzt im VIII. Gesange des schönen Gedichts, S. 157 der Bertuchschen Übertragung:

die Crau, das öde Land der Steine,
die unfruchtbare Crau, die endlos hier sich reckt.
Wenn Sagen sich als wahr erwiesen,
bärge sie unter ihren Kiesen
die Leiber jener stolzen Riesen,
die eine Steinflut einst zerschmetternd zugedeckt.

O wahnbetörte Riesenrotte!
Sie hatten frech dem Donnergotte
Krieg angesagt. Noch fehlt zum Sturm die Leiter nur!
Schon wankt vom Drucke ihrer Hüften
der Siegesberg in seinen Klüften,
und die Alpinenkette liften
und türmen sie voll Trotz aufs Haupt dem Mount Ventour.

Da winkt der Gott vom Wolkensitze:
der Nordwind, der Orkan, die Blitze,
enteilten kampfesfroh, gleich Adlern, seiner Hand.
Und aus den Gründen, aus den Schluchten
und aus den Meerestiefen suchten
sie eifrig ungeheure Wuchten
von Steinen, und empor wie eine Nebelwand
hoben die drei dann im Vereine
die fürchterliche Last der Steine
und gossen sie mit Wut aufs Haupt der Riesen aus ...
Die öde Crau, drin die Gewalten
der losgelassenen Stürme schalten,
hat ihren Steinbelag erhalten ...

Man wird nicht leicht irgendwo anders innerhalb der Antike alle die Anzeichen vereinigt finden für die Entstehung der Psaphonlegende als eben an der Rhonemündung. Dort die Crau, τὰ ψᾶφα, ein Kieselland, wie es durch den Epo-

Digitized by Google

nymen *Ψάφων* gefordert wird, dort das keltische Libyen, dort die antiken Himmelsstürmer, schon bezeugt durch Aischylos, dort dorische Hellenen schon wegen des Heraklestempels in dem nahen St. Gilles. *Ψάφων* ist also der Gigant der Crau!

Maximus, der vielgereiste Tyrier, rechnete für seine Vorträge auf ein verstehendes Publikum, so konnte er den Schluss der Legende wohl weglassen: denn diese Art der Frevler hat nicht Bestand in einem hellenischen Weltbilde. Er mag in Arles oder daherum die Geschichte, die er uns allein bezeugt, vernommen haben: aus der keltischen Religion macht er noch I 88 eine Mitteilung in der bekanntesten seiner Predigten, der über den Bilderdienst: *Κελτοὶ σέβουσι μὲν Δία, ἄγαλμα δὲ Διὸς Κελτικὸν ὑψηλὴ δρῦς*. So hat er mit eigenen Augen den viereckigen Kultstein der Araber, die antike Kaaba, gesehen. Doch wissen wir nicht, ob er an der Rhonemündung selbst gereist ist. Möglich auch, dass er die Geschichte bei Hekataios las, der ja damals noch ein verbreitetes Buch war (S. 364), oder sonst irgendwo. Anregung aber zu der Wiedererzählung scheint ihm durch Dio I 14 gekommen zu sein. Dieser sagt da: ‚Kein Schlechter, Zügelloser, Geldgieriger kann sich beherrschen und kann also auch nicht König sein, auch nicht, wenn alle Hellenen und alle Barbaren, Männer und Weiber und nicht nur die Menschen ihn bewundern und ihm gehorchen, sondern *οἵ τε ὄρνιθες πετόμενοι καὶ τὰ θηρία ἐν τοῖς ὄρεσι* nicht weniger als die Menschen ihm beitreten und seine Aufträge ausführen'. Maximus' Erzählung gibt da, für die Vögel wenigstens, ein Beispiel, eine Steigerung aus einem Mythus, den er wie andere auch (p. 401 Hob.) unter die *ἀπιστούμενοι* rechnet, und sein gebildetes Salonpublikum wird nicht anders gedacht haben: nicht König, nein Gott wurde Psaphon durch die Singvögel — bis ihn der Schlag vom Himmel traf und die Olympier ein Einsehen hatten und diese Hybris bestraften. Sie strafen unweigerlich; *εἰ δὲ θεὸν ἀνὴρ ἔλπεται λελαθέμεν ἔρδων, ἀλᾶται* weiss frommer Griechen Glaube. So in Pallene, so am Sipylos, der auf Tantalos geworfen wird, so auf Mykonos (S. 357 Anm.) und so in Delphi, als die Gallier gegen das Heiligtum freveln, aber von den Olympiern in Sturmeswettern vernichtet werden. Wer war das schreckhafte Weib in Riesengestalt, das sich dem Drusus an der Elbe in den Weg stellte? fragt V. Hehn (‚Gedanken über Goethe' 3) und

Digitized by Google

antwortet ohne Besinnen: ‚Niemand anders als die Wildnis in Person'. Die Bezüge zwischen den beiden so verwandten Schriftstellern Dio und Maximus sind zahlreich. Mancherlei hat die neueste Ausgabe angemerkt. Aber ‚nur die Analyse der Werke kann hier weiterhelfen, und diese Analyse hat kaum begonnen. Erst allmählich wird die Persönlichkeit des Mannes aus dem Dunkel hervorsteigen' schreibt Mutschmann über das erste Auftreten des Maximus in Rom im ‚Sokrates' V 1917, S. 186. Er ist im Kriege gefallen.

7. Die Ortslegende der Crau hat ihr Schicksal, ihre Leiden und ihre Phasen gehabt: 1. So ungefähr wie Mistral sie in der ‚Mireio' herausgefühlt, wird die älteste Fassung gelautet haben: der Riese der Steinsteppe, *Ψάφων*, empört sich mit den Seinen; sie werden von den Olympiern durch den Kieselregen vernichtet. 2. Daraus kam die Fassung, die hier behandelt ist: Psaphon, ein Mensch diesmal, ein Frevler, will Gott heissen, bedient sich der Singvögel, erreicht für eine Zeit sein Ziel, bis die Götter eingreifen in der angegebenen Weise. 3. Ein Christ, Arethas etwa von Cäsarea, las diese Geschichte bei Maximus, wo wir sie lesen, und schrieb an den Rand: *σημείωσαι περὶ Ψάφωνος τοῦ Λίβυος καὶ τῆς τῶν ὀρνίθων παρ' αὐτοῦ διδαχῆς* (p. 434 Hobein). Ein anderer Christ, diesmal wirklich der berühmte Humanist des X. Jahrhunderts im byzantinischen Osten, notierte zu dem S. 366 mitgeteilten Dio von Prusa (nach Sonny, *Ad Dionem Analecta*, Kiew 1896, 92): *ὁποῖος ἱστορεῖται καὶ περὶ τοῦ Λιβύων βασιλέως Ἀψεφᾶ διὰ τῶν ψιττάκων μεμηχανῆσθαι, ἱπταμένων καὶ κελαδούντων 'Ἀψεφᾶς θεός ἐστιν'*. Hier ist dreierlei willkürlich geändert: 1. der Königstitel hinzugefügt, 2. die Papageien statt der Singvögel, 3. der Name *Ἀψεφᾶς* gemacht aus *Ψάφων*. Sonny freilich und ihm folgend Hobein haben nicht übel Lust, trotz der sonstigen Abänderungen, die auf Flüchtigkeit zurückgehen werden, den Namen *Ἀψεφᾶς* vorzuziehen: *‚ne Ἀψεφᾶς formam corruptela ex Ψάφων ortum esse putes, nominibus ex punica vel phoenicia lingua desumptis saepius a protheticum praefigi scito*; cf. H. Jansen ‚Woch. f. klass. Phil.' 1895 S. 1042.' Sie haben vergessen, dass *Ἀψεφᾶς* an sich eine gutgriechische Bildung ist neben *Ἀψεφίων* ‚Ohnesorge': Hes. *ψέφει*] *δέδοικεν ἐντρέπει λυπεῖ φροντίζει* und *ἀψεφές*] *ἀφρόντιστον. Σοφοκλῆς Φαίδραι* und *ἀψεφέων*] *ἀμελέων.*

Digitized by Google

Man tut gut, etwas Onomatologie zu treiben, die für viele Dinge nützt. Also nichts als Verwechselung aus Gleichklang! Denn dass der Bischof für den ihm unverständlichen *Ψάφων* jenen andern nur eingesetzt, weil er ihm zur Hybris des Libyers gut zu passen schien, das sieht man doch wohl ein. Dies das Leiden der Legende in alter Zeit und im byzantinischen Christentum. Damit war es aber nicht am Ende. Ihre Ausbeutung ist noch in diesen bewegten Tagen fortgesetzt, besser wieder aufgenommen worden, aber nicht mehr für christliche Zwecke *in maiorem dei gloriam — ut omni immunditia depulsa sit fidelibus pacis atque tranquillitatis utenda*, wie es treuherzig mehrfach von andern heidnischen Denkmälern gesagt wird — nein, für allerrohste Parteizwecke hat man sie missbraucht. Alles weitere im Dezemberheft der Zeitschrift ‚Deutschlands Erneuerung' 1925; vgl. den ‚Vorwärts' vom 13. Juni 1926.

Marburg in Hessen. Ernst Maass.

Digitized by Google

DIE RHETORISCHE KUNSTLEHRE DES RUFUS VON PERINTH

1. Unter dem Namen des Rufus hat zuletzt C. Hammer Rhet. gr. I 2, 399—407 aus Par. gr. 2918 f. 190r—190v s. XIV eine *τέχνη ῥητορική* ‚in einer Nuss' herausgegeben, der die neueren Beurteiler wegen ihrer Winzigkeit recht unfreundlich entgegengetreten sind[1]). Diese Stellungnahme ist zu beklagen, weil ihrethalben wertvolle theoretische Ansichten, z. B. über die *στάσεις*, die uns Rufus erhielt, ohne Beachtung blieben. Ich möchte nun dem missverstandenen Autor zu einer gerechteren Beurteilung verhelfen durch die Untersuchung der Frage, ob sich aus literarischen Gepflogenheiten des 2. bis 3. Jhs. n. Chr. die auffallende Kürze seines Büchleins erklären lässt. Für Schulzwecke erscheint es ja kaum geeignet. Musste es doch an Umfang selbst hinter den *breves artis libelli* weit zurückbleiben, von denen Quintilian. Inst. or. II 13, 14—15 bemerkt, dass sie von rhetorikbeflissenen jungen Leuten eingelernt würden und an denen er (im Sinne des Theodoros von Gadara) tadelt, dass sie nur *praecepta, quae καθολικά vocitant*, also allgemeinverbindliche Regeln gäben, die die grosse Variationsbreite des Einzelfalles unberücksichtigt liessen. Daher konnten sie auch so kurz sein. Rufus geht nun in der Ausserachtlassung des Besonderen und Einzelnen so weit, dass nur noch die allgemeinsten Grundlinien des Systems erhalten blieben. So fasst er den Inhalt des ganzen vierten Buches der rhetorischen Auffindungslehre des Hermogenes in den einzigen Satz zusammen[2]): ‚Geziert ist aber die Gerichtsrede und die beratende mit den Sinn- und

[1]) Vgl. z. B. J. H. Chr. Schubart, Jahrb. d. Lit. 83 (Wien 1838) 236; Joan. Graeven, Cornuti artis rhet. epit., Brl. 1891, p. XXV A. 1; Gerth, RE II 1 (1914) 1207, 8—24.

[2]) § 40: *Διείληπται δὲ ὁ δικανικὸς λόγος καὶ ὁ συμβουλευτικὸς τοῖς κατὰ διάνοιαν καὶ κατὰ λέξιν σχήμασιν.* Vgl. dazu Hermog. 170, 21—171, 3 R.

Digitized by Google

Wortfiguren'. Stand also dem Rufus bei der Abfassung seines Büchleins kein lehrhaftes Ziel vor Augen, was kann ihn sonst zu seiner Arbeit veranlasst haben, als das künstlerische Ziel aller Sophistik, die *εὐγλωσσίας ἐπίδειξις*, die Bewährung der Meisterschaft sprachlicher Darstellung? Die Aufgabe, die sich hier Rufus gestellt hat, bestand nach dem Ergebnisse im vorliegenden Büchlein darin, auf denkbar geringstem Raume ein System der Rhetorik zu entwickeln und damit die Beherrschung der Stilform *βραχύτης καὶ συντομία* an einem wegen seines Umfanges sehr schwierigen Gegenstande zu beweisen. Seit dem Assyrer Isaios war ja das *βραχέως ἑρμηνεύειν*[1]) eine für den Beweis der sophistischen Virtuosität bei den Neuattikern beliebte Stilform. Die Wahl des Gegenstandes für den genannten Zweck ist nicht so ungewöhnlich, wie es zunächst scheinen könnte. Auch Ciceros *Orator* oder die *τέχνη* des Longinos, von der wir einen Teil besitzen, sind solche rhetorische Darstellungen der Rhetorik selbst und wollen daher nach ihrer Form, nicht nach ihrem theoretischen Inhalte beurteilt werden. So kann die *τέχνη* des Rufus ohne weiteres als Gegenstück zu der nur drei Gedanken in einem Satze umspannenden Gerichtsrede des Isaios aus Assyrien gelten, die uns Philostratos erhalten hat. Infolge dieser künstlerischen Absicht, dann auf Grund der Entstehungszeit unserer Kunstlehre, die in die Lebenszeit des Sophisten Rufus von Perinth (Philostrat. *Βίοι σοφ.* II 17) fällt[2]), nicht zuletzt wegen der handschriftlichen Zugehörigkeit des Büchleins an einen Rufus, liegt es nahe, im Verfasser desselben den Rufus von Perinth zu erblicken.

2. Unser Theoretiker der *βραχύτης καὶ συντομία*, Aristeides, lässt Kürze und Knappheit nach dem Gedanken (*κατὰ γνώμην*) und nach dem Ausdrucke (*κατὰ λέξιν*) zustande kommen[3]). Wie verhält sich nun das Schriftchen des Rufus zur gedanklichen Kürze? Aristeides gibt zwei Merkmale derselben

[1]) Philostrat. *Βίοι σοφ.* I 20, 2.

[2]) Rufus hat benützt die *Τέχνη* des Harpokration in § 27 (vgl. St. Glöckner, Bresl. philol. Abh. VIII 2 p. 3); ferner Zenon in § 17 (Anon. Seg. § 48), § 31 (Anon. Seg. § 156), also Autoren des 2. Jhs. n. Chr. Somit gehört seine *τέχνη* in die Wende des 2. und 3. Jhs., oder in den Anfang des 3. Jhs. Nach dem Siege des Hermogenes, also etwa im 4. oder 5. Jh., sind diese Autoren von Griechen kaum mehr direkt benützt worden.

[3]) Rhet. gr. IX 394, 2 W. = § 136 Schmid.

Digitized by Google

an: ‚1. wann man sich sogleich mit den notwendigen Dingen befasst und 2. wann man nicht alle als wichtig behandelt, sondern teils als wichtig, teils nicht so'[1]). Diesen beiden Vorschriften genügte Rufus in musterhafter Art. Er hat jeden Gedanken ungesagt gelassen, den der Leser aus dem Zusammenhange entnehmen konnte und er hat den Zusammenhang aus dem dünnsten Faden gewoben. Nach stoischer Lehre, die uns Victorinus (Rhet. l. m. 170, 24) aus Varro erhielt, besteht jede *τέχνη* aus einer *ars extrinsecus* (*ἐξωτερικὴ τ.*) und aus einer *ars intrinsecus* (*ἐσωτερικὴ τ.*). Jene bestimmt Wesen und Begriff der Kunst, diese gibt Anweisungen zu ihrer Ausübung an die Hand (vgl. dazu *Περὶ ὕψους* 1). Fast alle Kunstlehrer der Beredsamkeit, von denen uns grössere systematische Darstellungen erhalten blieben und die mittelbar oder unmittelbar stoischen Einfluss verraten, geben vor der *ars intrinsecus* eine solche *ars extrinsecus,* die auch *καθόλου λόγος* heisst und aus einer bestimmten Zahl von Punkten besteht. Ich nenne beispielsweise nur Cicero, De rhet. I 1—9; Quintilian., Inst. or. II 14—III 4; Sext., Adv. rhet. (vgl. 1. 48. 60. 89. 106); Zenon *Περὶ στάσεων* bei Sulpit. Victor. Rhet. l. m. 313,8—321,13; Hermog. *Περὶ στάσεων* 28, 3—14 R. und auf anderen Gebieten Sext., Pyrrh. hyp. I 5. 209; Gramm. gr. III 113, 11 ff. Hilg.[2]). Hierher muss man Rufus § 1—2 stellen, wo sich aber äusserste Beschränkung zeigt. Von den acht Punkten jenes *καθόλου λόγος* bearbeitete Rufus nur die beiden wichtigsten: *ἔννοια* (Definition) und *μέρη* (Einteilung). Auch sonst fehlt jede einleitende Bemerkung. Rufus beginnt unvermittelt mit der Begriffsbestimmung der Rhetorik (§ 1), auf die eine Aufzählung (*μερισμός*) der rhetorischen Arten folgt, von denen jede wieder definiert wird (§ 2). Dieser Beginn kennzeichnet die Darstellung der *τέχνη* des Rufus überhaupt. Fast jede Überleitung (*μετάβασις*) ist unterdrückt und der erläuternde Text auf etliche kurze Sätzchen im schwierigsten Kapitel vom Beweise (§ 26. 34. 35. 37) zurückgedämmt. Sonst besteht der Vortrag des Rufus nur aus Begriffsbestimmungen, Aufzählungen

[1]) Rhet. IX 394,3: *κατὰ μὲν γνώμην οὕτως, ὅταν τοῖς ἀναγκαίοις εὐθὺς συμπλέκηται τῶν πραγμάτων, καὶ ὅταν τις μὴ πᾶσιν ὡς προηγουμένοις χρῆται, ἀλλὰ τοῖς μὲν ὡς προηγουμένοις, τοῖς δὲ μὴ οὕτω.*

[2]) Eingehend handle ich über den *καθόλου λόγος* in der von mir vorbereiteten Untersuchung der *προλεγόμενα*-Literatur.

Digitized by Google

von Arten oder Punkten (*μεριστοί*) und aus Anführungen von Literaturstellen. Rufus vermeidet also bis auf einen Fall (§ 30) raumverzehrende Einteilungen, die allerdings den Zusammenhang der Arten und Unterarten miteinander und mit der Gattung klarer gemacht hätten, sondern gibt meist bloss das Ergebnis, d. s. die letzten Glieder der Einteilungen. Diese Arten und Teile zählt er entweder zuerst auf, um sie dann zu definieren, oder aber er definiert sie ohne vorangegangene Aufzählung. Ferner beschränkt er sich mit einer Ausnahme (§ 2: p. 399, 6) auf die Anführung nur einer Definition für jeden Begriff, nämlich der von ihm als *τέλειος ὅρος* gewerteten, unterlässt also die bei gleichzeitigen (z. B. Anon. Seg.) und späteren Kunstlehrern beliebte Anführung fremder Definitionen und ihre Kritik. In dieselbe Richtung gewollter Knappheit weist die Beobachtung, dass Rufus *ὑπογραφαί* möglichst meidet, da die Definition als das eindeutigste und zugleich kürzeste Bestimmungsmittel erscheint. Gebrauchsanweisung der einzelnen Kunstmittel (*χρῆσις*), die von ihrer Auffindung (*εὕρεσις*) ja wohl zu unterscheiden ist, vermeidet Rufus. An ihrer Stelle verwendet er Beispiele, ohne die ja auch die genaueste Gebrauchsvorschrift nicht bestehen kann. Eine einzige Ausnahme macht er im Schlussabschnitte der Beweislehre (§ 37—39). Doch lässt sich über den Charakter seines Inhalts streiten. Hermogenes (*Π. εὑρ.* III 4 p. 133, 4 ff.) und Fortunatianus (Ars rh. II 26—29: Rhet. l. m. p. 117, 10 ff.) haben ihn als Einführung des *κεφάλαιον* = *quaestio* zur Auffindung gestellt. Im ganzen lässt sich sagen: Rufus geht gemäss der Vorschrift für die *βραχύτης* nur auf das notwendigste ein.

3. Ich will nun das Büchlein im einzelnen auf die in ihm beobachtete Gedankenersparnis durchnehmen. Rufus handelt vom *δικανικὸς λόγος* allein und exemplifiziert die gegebenen Bestimmungen durch Demosthenesstellen. Nur § 38-40 berücksichtigt er auch den *συμβουλευτικὸς λόγος* und gibt gelegentlich (§ 16. 23) Beispiele auch aus Xenophon und Thukydides. Auf diese Vorzugsstellung des *δικανικὸς λόγος* deutet in der allgemeinen Einleitung vielleicht hin, dass von ihm allein zwei Definitionen gegeben werden. Sonst wird kein Wort darüber verloren. Der Leser muss erst aus einem *μερισμός* des *δικανικὸς λόγος* in § 3 erschliessen, dass die Gerichtsrede den Gegenstand des Schriftchens bildet. Denn

Digitized by Google

daraus, dass Rufus nur ihre Teile, nicht auch die der anderen Redearten in § 3 angibt, folgt notwendig, dass er sich nur mit der Gerichtsrede befassen will.

Vom *προοίμιον* — der Gerichtsrede also — gibt Rufus zunächst Definition und Aufgabe (§ 4) bekannt und behandelt von § 5 ab ohne *μερισμός* die Fundstätten. Die ersten fünf erläutert er durch Begriffsumschreibung und Beispiel (§ 5—8), für die letzte (*ἀπὸ πραγμάτων*) zählt er sechs Gesichtspunkte der Bearbeitung auf (*μερισμός* § 9), um dann jeden dieser Gesichtspunkte ebenfalls durch Definition und Beispiel zu erläutern. Der *μερισμός* in § 9 war nicht zu sparen, um die Gesichtspunkte des *τόπος ἀπὸ πραγμάτων* nicht auf eine Linie mit den früher behandelten Fundstätten zu stellen. Zweifellos liegt dem ganzen Kapitel folgende Einteilung der Vorredentopik zugrunde, die von der stoischen Trennung der Person von der Sache ausgeht:

- *προοίμιον*
  - *ἀπὸ προσώπου*
    1. *τοῦ ἰδίου*
    2. *τῶν ἀντιδίκων*
    3. *τῶν δικαστῶν*
    4. *τῶν συνηγορουμένων*
    5. *τῶν θεῶν*
  - *ἀπὸ πραγμάτων*
    1. *προαγγελίᾳ*
    2. *συγκρίσει*
    3. *μερισμῷ*
    4. *ἐφόδῳ*
    5. *αἰτίᾳ*
    6. *γνώμῃ*

Ebenso vereinfacht verläuft die Anweisung des Rufus zur *διήγησις*. Auf eine eröffnende Definition der *διήγησις*, als Redeteiles (§ 17), folgt 1. eine knappe Darlegung ihrer *ἀρεταί* in der gewohnten Weise: a) *μερισμός* derselben (§ 17), b) Definition (ohne Beispiele) der einzelnen *ἀρεταί* (§ 18—20); 2. eine ausführliche Darlegung ihrer *τρόποι* in gleicher Art: a) *μερισμός* (§ 21), b) Definition der einzelnen *τρόποι* (aber mit Beispielen, da es sich um Arten der Erzählung, die im Gebrauch unterschieden werden müssen, also um das Wichtigere im Sinne der Anweisung des Aristeides handelt, § 22—25). Hier kommt schon nicht mehr zur Geltung, in welchem logischen Verhältnisse die Erzählungsweisen bei dem Gewährsmanne des Rufus zueinander standen. Um es wiederzugewinnen, muss man die Einteilungen einer verwandten Kunstlehre heranziehen:

Digitized by Google

Rufus.

- διήγησις § 17
  - διήγησις (ἐν εἴδει) § 22
  - ⟨παραδιήγησις⟩
    - παραδιήγησις (ἐν εἴδει) § 23
    - προδιήγησις § 24
    - ὑποδιήγησις § 25

Anon. Seguer. § 52—60.

- διήγησις
  - γενική = πεπλασμένη = καθ' ἑαυτήν
    - βιωτική
    - ἱστορική
    - μυθική
    - περιπετική
  - εἰδική = ἀληθής = ἐπὶ κριτῶν
    - διήγησις = κατὰ τὸ ἀμφισβητούμενον αὐτό
    - ἀντιδιήγησις = πρὸς ἰδίας διηγήσεις λεγομένη[1]
      - καθόλου
      - κατὰ μέρος
    - παραδιήγησις
      - προδιήγησις
      - παραδιήγησις
      - ἐπιδιήγησις

[1]) *Ἀντιδιήγησις* und *πρὸς ἰδίας διηγήσεις λεγομένη* unterscheiden sich nur im Standpunkte der Betrachtung. Dieselbe Erzählung heisst von unserem Standpunkte aus *ἀντιδ.*, vom Standpunkte des Gegners *πρὸς ἰδ. δ. λ.*

Digitized by Google

4. Die höchsten Anforderungen an die Beherrschung des *βραχέως ἑρμηνεύειν* stellte wohl das Kapitel über den Beweis. Hier war die stoische Meditationslehre (*νόησις*) und die aristotelische Auffindungslehre der Beweise (*εὕρεσις*) zu überblicken, für die der gewiss knappe Hermogenes das Werk *Περὶ στάσεων* und die zwei letzten Bücher seines Werkes *Περὶ εὑρέσεως* benötigt hatte. Rufus löste die gestellte Aufgabe bis auf einen kleinen Rest glänzend. Er geht nicht vom Begriffe des *ζήτημα* aus, wie die Stoiker, die so zu einer rednerischen Erkenntnislehre, zur *νόησις* gelangten, sondern gleich Aristoteles vom Begriffe des Beweises, der *ἀπόδειξις* (§ 26). Damit ist schon gesagt, dass bei Rufus an erster Stelle die Entwicklung des Beweisganges steht, nicht die Bestimmung der Kategorien[1]) der Rechtsfälle, der *στάσεις*. Von der Definition der *ἀπόδειξις* leitet er also nicht zu einer Bestimmung des *κεφάλαιον*, sondern zu einer Definition des *ἐπιχείρημα* über mit dem wohl so zu lesenden Satze (§ 26): *ἀποδείκνυται δ' ἕκαστον τῶν*[2]) *πραγμάτων ἐξ ἐπιχειρημάτων*. Auf dieses erläuternde Sätzchen, eine der vier oben erwähnten Bemerkungen, in denen Rufus über Aufzählung, Definition und Beispiel hinausgeht, folgt die Definition des *ἐπιχείρημα* (§ 27) nach Harpokration und der *μερισμός* seiner Arten (*τρόποι*). *Ἐπιχείρημα* wird von Rufus nicht, wie bei Quintilian. V 14, 5, als Beweisform, sondern als *ἐπινόημα*, als Mittelbegriff eines Schlusses also betrachtet, in dem ja die Beweiskraft liegt. Rufus vertritt demnach dieselbe Anschauung, wie etwa Apollodoros-Valgius[3]), Harpokration[4]) oder Hermogenes[5]). Diese Auffassung wurzelt letzten Endes in Aristoteles. Der Stagirite hatte nämlich in seiner Rhetorik[6]) auf eine Einteilung der Beweisformen (*πίστεις* I 2 p. 1355 b 35 bis 1356 b 22) eine solche der Beweissätze (*προτάσεις*) folgen

[1]) Vgl. Syrian zu Hermog. II 58, 25 R.

[2]) *τῶν*] *ἐκ* P.

[3]) Quint. V 10, 4 *mente conceptum*.

[4]) Rhet. gr. VII 2 p. 752, 6 W. *νοήματος*.

[5]) *Περὶ εὑρ.* III 5 p. 140, 13 R. *νοημάτων*.

[6]) Über ihre Disposition F. Marx, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl. 52 (1900), bes. 278 ff. Vgl. noch A. Kantelhardt, De Aristotelis Rhetoricis. Diss. Göttingen 1911. S. 22 ff.; Alb. Goedeckemeyer, Die Gliederung der Aristotel. Philosophie. Halle a. S. 1912. S. 45 ff.; K. Barwick, Hermes 57 (1922) 14 ff.

Digitized by Google

lassen; und zwar hat er die *προτάσεις* zuerst vom formalen Standpunkte aus eingeteilt nach Stellung und so Beweiskraft des Mittelbegriffes im Schlusse (1356 b 22 — 1357 b 37), dann vom sachlichen nach dem Satzinhalte (p. 1358 a 1 ff.). Die Einteilung der Beweisformen wurde nun sehr früh schon[1]) mit der formalen Einteilung der Beweissätze vermischt, weil in beiden das *παράδειγμα* erscheint, einmal aber als Beweisform (rhetorische Induktion), dann als Beweissatz. Auch für die Einteilung der *ἐπιχειρήματα* des Rufus, die man sich erst aus seinem *μερισμός* (§ 27) rekonstruieren muss, wie nicht mehr betont zu werden braucht, ist jene Vermengung anzunehmen:

ἐπιχειρήματα { ⟨*ἀπὸ τῶν ἐντέχνων*⟩ { 1. *ἐκ προσώπου* { 2. *ἐκ τῶν πραγμάτων* ; ⟨*ἐκ πράγματος*⟩ (vgl. Neokles A. S. 147. 149) { 3. *ἐκ τῶν παραδειγμάτων* ; 4. *ἀπὸ τῶν ἀτέχνων*

Die kunstmässigen Beweismittel zerfallen bei Rufus in persönliche und in sachliche. Diese Grundteilung ist stoischen Ursprungs; vgl. Cic. De rhet. I 24, 34; Quint. V 10, 23; Hermog. *στ.* 29,7 (dazu Glöckner a. O. p. 28 c); Ps.-Dionys. II 1, 377,7 U.: Neokles A. S. 147. Die persönlichen Argumente sind wohl schon von den Stoikern aus den beiden personellen Beweisformen des Stagiriten gebildet, nämlich aus dem *ἦθος τοῦ λέγοντος* (p. 1356 a 5) und dem *τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως* (p. 1356 a 14). Der Verschmelzungsprozess wird noch deutlich bei Neokles, dessen *παθητικὴ πίστις* (§ 148) ihnen entspricht. Wie bei den angeführten Theoretikern[2]) werden auch bei Rufus die *ἐπιχειρήματα ἐκ προσώπου* (§ 28) den Personenattributen, also den sog. *ἐγκωμιαστικοὶ τόποι*, entnommen.

5. Als Fundstätten der speziellen Sachargumente (§ 29) betrachtet Rufus die *στάσεις*. Da er somit die *στάσεις* für weniger wichtig hält als die Argumente, so hat er nach der oben angezogenen Stilregel die Freiheit, dies Kapitel der Kunstlehre recht kurz abzufertigen. Um es aber zugleich vollständig zu erledigen, schliesst er sich einem Kunstlehrer an, der eine ganz geringe Zahl von *στάσεις*, nämlich nur zwei zuliess. Es war der Stoiker Archedemos aus Tarsos. So hat

[1]) Vgl. Quintilian. V 1 u. 9, 1; Neokles, Anon. Seguer. § 147 ff.

[2]) Zu denen noch zu vergleichen ist Theon X 2 F.; Fortunatian. II 1 H.

Digitized by Google

Rufus, während er dem Ziele der knappen Darstellung nachstrebte, unbewusst der Geschichte der Rhetorik durch Erhaltung einer sehr bedeutsamen alten Lehrmeinung wertvolle Dienste geleistet. Archedemos ist nämlich als der Stoiker erkennbar, der die aristotelisch-frühperipatetische Rhetorik für seine Schule adaptiert hat. Das geht aus den beiden von ihm erhaltenen rhetorischen Fragmenten klar hervor. Im zweiten (Stoic. vet. fr. III 262, 25) sagt es unser Gewährsmann selbst und beim ersten (ebd. 263, 16) lässt sichs erweisen. Ich will von Rufus § 29 ausgehen. Rufus sagt daselbst, dass die Sachargumente vom Wesen oder von der Eigentümlichkeit der Sache hergenommen würden. Unter Wesen versteht er das, was allgemein und generell betrachtet wird, z. B. was ist Mord? Was ist Tempelraub? Was Ehebruch? Zum Wesen rechnet er aber auch die sog. allgemeinen (oder Schluss-)Punkte, z. B. was ist von Natur aus gut? Der Friede. Was von Natur aus schlecht? Der Krieg. Eigentümlichkeit liegt aber vor, wenn wir das Eigentümliche des Falles ins Auge fassen; vom Standpunkte des Klägers nach dem Verlaufe der Sache, von dem des Beklagten nach den vernünftigen Gründen. Somit ergibt sich folgende Einteilung, der ich in eckigen Klammern die in der später herrschenden Theorie üblichen Namen der *στάσεις* beifüge:

Ἐπιχειρήματα ἐκ τῶν πραγμάτων
- *οὐσία*
  - *τὸ κοινῶς καὶ γενικῶς θεωρούμενον [= ὅρος]*
  - *τὰ θετικά [= ποιότης]*
- *ἰδιώτης· ὅταν τὸ ἴδιον τοῦ ὑποκειμένου πράγματος θεωρῶμεν [= στοχασμός]*
  - *ἐκ τοῦ κατηγόρου· κατὰ τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους*, vgl. Hermog. στ. 47, 8.
  - *ἐκ τοῦ φεύγοντος· κατὰ τὰς εὐλόγους αἰτίας*, vgl. Syrian II 87, 19. 84, 1.

Zu dieser Tafel der *στάσεις* ist vor allem zu bemerken, dass der Techniker, der sie ausarbeitete, drei *στάσεις* gekannt hat, aber nur zwei gelten liess. Zwei nämlich jener drei *στάσεις*, die ihm vorlagen, hat er als artidentisch erklärt: es waren der Definitions- (*ὅρος*) und der Qualitätsstatus (*ποιότης*).

Digitized by Google

Und zwar hat er durch die Fragestellung die Fragen des Qualitätsstatus auf den Definitionsstatus zurückzuführen gesucht. Genau dasselbe und mit denselben Mitteln wollte nach dem Bericht des Quintilian (Inst. or. III 6, 31. 33 = Stoic. vet. fr. III 263, 16) der Stoiker Archedemos. Quintilian stellte ihn zu denjenigen Theoretikern, die nur zwei *status* bilden wollten; und zwar beschränkte sich Archedemos — gleich dem Gewährsmanne des Rufus — auf den *coniecturalis* und den *finitivus*, mit Ausschluss der Qualität, da er glaubte, dass man so nach ihr fragen könne: was unbillig, was ungerecht, was ungehorsam sei? Er kannte demnach — wie der Gewährsmann des Rufus — eine Lehre von drei *στάσεις*, die er auf demselben Wege, wie der Techniker des Rufus, auf zwei reduzierte. Er machte nämlich die Qualität, die in der Frage des Qualitätsstatus Prädikat ist, zum Subjekt und führte durch diese Umkehrung die Frage des Qualitätsstatus auf die des Definitionsstatus zurück. Bei solch vollständiger Übereinstimmung des Gewährsmannes des Rufus mit Archedemos erscheint es gerechtfertigt, die beiden zu identifizieren. Bevor ich nun auf die Einzelheiten in der Überlieferung der Lehre des Archedemos eingehe, will ich noch den Schritt von Archedemos zu Aristoteles zurückmachen. Der Stagirite hatte Rhet. I 13 p. 1374 a 10 die Fälle des nachmaligen Definitionsstatus (*ὅρος*), die er p. 1373 b 38 anhangsweise zu besprechen begonnen hatte, unzweideutig auf die Fragen des Qualitätsstatus (*ποιότης*) zurückgeführt. An diese Entscheidung des Aristoteles knüpfte sich offenbar ein Streit, dessen Nachhall wir noch gedämpft bei Quintilian III 6, 31—34 vernehmen. In diesem Streite stand wohl Archedemos auf der Seite der Aristotelesgegner; im entscheidenden Punkte, in der Aufstellung von nur zwei *στάσεις*, deren eine durch weitere Differenzierung alsbald zu einer *γενικὴ στάσις* werden musste, blieb er doch dem aristotelischen Gedankengange treu. An dieser Zweiteilung sind alle von Aristoteles ausgehenden Theoretiker kenntlich; sie findet sich auch bei den Gegnern Apollodoros (Quint. III 6, 35. 36) und Theodoros (Quint. III 6, 36. 37. 51; Augustinus Rhet. l. m. 142, 15—143, 24 H.).

Ich suchte nun wahrscheinlich zu machen, dass Archedemos die aristotelische Rhetorik im stoischen Sinne bearbeitet hat, suchte ferner zu zeigen, dass Rufus die Lehre dieses Stoikers wiedergibt. Es erübrigen mir noch einige termino-

Digitized by Google

logische Erklärungen zur Lehre des Archedemos und ihrer Überlieferung bei Rufus und Quintilian. Der letztgenannte Gewährsmann hat die Bezeichnungen des Konjektural- und des Definitionsstatus bei Archedemos nicht überliefert. Nur für die Form des Definitionsstatus, die in der herrschenden Kunstlehre den Qualitätsstatus darstellt, hat Quintilian III 6, 31 die originale Bezeichnung bewahrt, wenn er im Hinblicke auf die Beispiele für diese Form sagt: *quod vocat de eodem et alio.* Archedemos bezeichnete also Fragen, wie: ‚was ist unbillig? was ungerecht?' mit *περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου.* D. h.: Antworten auf jene Fragen, wie: ‚ungerecht ist der Krieg' geben als Prädikat einen Begriff, der identisch und doch auch nicht identisch mit dem Subjekte ist. Er fällt also nach stoischer Lehrmeinung als Teil des Subjektsbegriffes in den Umfang desselben[1]). Die Stoiker bezeichneten dies Verhältnis gewöhnlich durch die negative Disjunktion *οὔτε ταὐτὸν οὔθ' ἕτερον*; doch bedeutet die von Archedemos gewählte positive Verbindung notwendig dasselbe. Rufus ersetzte diese ungewöhnliche Bezeichnung durch die seinen Zeitgenossen geläufige der *θετικὰ* sc. *κεφάλαια.* Es sind dies die der *θέσις* eigentümlichen Beweistopen[2]), deren sich auch die beratende Rede (die daher nach Apollodor zur *θέσις* gehörte) bedienen musste. Später hiessen sie meist *τελικὰ κεφάλαια.* Die Bezeichnung *θετικά* blieb aber daneben doch so im Schwange, dass noch Sopatros den Namen der *θέσις* mit diesen ihr eigentümlichen Fundstätten der Argumente in Verbindung brachte[3]). Die originalen Namen der zwei *στάσεις* des Archedemos könnten indessen bei Rufus erhalten sein. Bei Rufus heisst im Sinne der peripatetischen Logik der Definitionsstatus *οὐσία*, weil in ihm ja nach der Wesenheit, nach dem *τί ἐστιν* (1. Seinskategorie) gefragt wird[4]). Der Konjekturalstatus heisst *ἰδιότης*, weil um das Eigentümliche, also um das, was eine Handlung von einer

---

[1]) Vgl. Stoic. vet. fragm. III 18, 33. 40 Arnim. Anders Victorin., De def. p. 21, 13 St.

[2]) Ich habe mir folgende Belegstellen für dies Kunstwort notiert; Theon Kap. 2 § 14 Finckh; Genethlios p. 67 § 29 Bursian; Syrian zu Hermogen. II 84, 7 R.; Nikolaos p. 75, 5 ff. Felten.

[3]) Rhet. gr. II 534, 10 W.: *ὡς δὲ ὁ Σώπατρος λέγει, θέσις εἴρηται ἐκ τοῦ τίθεσθαι ἡμᾶς καὶ ὥσπερ εἰπεῖν δογματίζειν, ὅτι τόδε καλὸν ἢ κακόν* (vgl. Aristot. p. 72 a 14).

[4]) Syrian. in Hermogen. II 55, 10 R.

Digitized by Google

anderen unterscheidet, aber weder artmässig, noch zufällig[1]), gefragt wird. Diese Bezeichnungen wurden von Theodoros aus Gadara unter stoischem Einflusse umgekehrt: der spätere *στοχασμός* hiess demnach bei ihm *οὐσία*[2]), der *ὅρος* bei ihm *ἰδιότης*[3]). Noch Minukianos[4]) verwendet die Terminologie des Theodoros. Wenn also Rufus den beiden Fachausdrücken nicht die zu seiner Zeit übliche Bedeutung liess, so kann das bei dem Charakter seines Schriftchens, dem sachliche Neuerungen ferneliegen mussten, doch nur heissen, dass er einer älteren Quelle folgte. Dass die hier Archedemos ist erscheint nach dem Gesagten wahrscheinlich trotz der stoischen Beeinflussung des Theodoros. Archedemos stand ja — wie wir gesehen haben — der aristotelischen Anschauung sehr nahe und Theodoros kann einer stoischen Tradition gefolgt sein, die ebendeshalb in Gegensatz zu Archedemos gestanden wäre. Die entgegengesetzte Verwendung derselben Namen bei Rufus und Theodoros deutet jedenfalls auf eine bewusste Opposition hin. Da der Gegner des Theodoros hier nicht Apollodoros sein kann, der sich ganz anderer *στάσις*-Bezeichnungen bediente, erhalten wir wieder einen Anhaltspunkt für unsere Ansicht, dass Rufus auch hier dem Archedemos folgte, den Theodoros bekämpft hätte.

Nur bei der *ἰδιότης* = *στοχασμός* tat Rufus zweier *κεφάλαια* Erwähnung, und zwar eines dem Ankläger, eines dem Angeklagten eigentümlichen: *ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους* und *εὔλογος αἰτία*. Diese beiden *κεφάλαια* hat Rufus sicherlich gewählt, weil sie damals von den Kunstlehrern als allgemeine Weisen (*καθολικοὶ τρόποι*) der Widerlegung auch für die Argumentation herangezogen wurden[5]). Überhaupt muss man sich fragen, wie Rufus die *μέθοδος* und die *διαίρεσις τῶν στάσεων*, die er ja in § 29 in äusserster Gedrängtheit entwickelt, in eine Darstellung des Beweisganges einreihen konnte. Der Beweis dient ja der Ausarbeitung der *κεφάλαια*, die selbst nur Teile der *στάσεις* sind. Rufus kehrte also in seiner Darstellung das

---

[1]) Vgl. Aristot. Top. I 5 p. 102 a 18. — Nur so kann ja hier ein Indizienbeweis geführt werden!

[2]) Augustinus Rhet. l. m. 142, 22 H.; Quintil. III 6, 36.

[3]) Augustinus Rhet. l. m. 142, 27 H.

[4]) Syrian. in Hermogen. II 99, 3. 55, 9 R.; Sopatros, Rhet. gr. V 30, 24 W.; Anon., Rhet. V 597, 10 W.

[5]) Vgl. den wenig späteren Apsines 7 p. 268, 21 ff. H.

Digitized by Google

logische Abhängigkeitsverhältnis zwischen Beweis und *στάσις* geradezu um. Die Rechtfertigung unseres Sophisten lesen wir bei Quint. V 10,53. Bei allen Sachen, heisst es daselbst, nach deren Bedeutung und Wesen geforscht wird und die man ausser der Verbindung mit den Personen und allem übrigen, aus dem der Rechtsfall entsteht, an sich betrachten kann, sind ohne Zweifel wiederum drei Punkte in Betracht zu ziehen: ob etwas ist, was es ist und wie es ist. — Demnach wurden die für die Klassifikation der Probleme, also für die Ermittlung der *στάσεις* grundlegenden Fragen auch für die Auffindung der Sachargumente gestellt. Man befand sich eben unter dem Einflusse der aristotelischen *τέχνη ῥητορική*, in der die *ἀμφισβητήσεις* (d. s. die späteren *στάσεις*) doch nur Argumentationskategorien (*τρόποι*) darstellen (vgl. Aristot. p. 1417 b 22. 1373 b 33. 1376 a 13. 1368 b 31). Soweit liess sich also eine organische Verbindung zwischen *στάσις*-Lehre und Darstellung des Beweisgangs schaffen. Nicht möglich war das aber für den Einleitungsteil der *στάσις*-Lehre, der sich mit dem Meditationsvorgange selbst befasst[1]). Rufus wollte aber, um vollständig zu sein, auch ihn unterbringen und bediente sich dazu der einfachsten und kürzesten Darlegung desselben, die zu seiner Zeit Geltung besass, nämlich der des älteren Minukianos[2]). Doch konnte es Rufus nicht gelingen, diese Darlegung hier logisch notwendig zu machen. So wirkt sie wie ein Glossem, wie ein Fremdkörper in dem sonst festgefügten Baue.

6. In § 30—33 bespricht Rufus das Beispiel als Argument. Auch dieser Abschnitt ist um der erstrebten Knappheit willen eingerichtet, wie alle früheren: a) *μερισμός* (§ 30); b) Definitionen der einzelnen Beispielarten mit je einem Beispiele aus Demosthenes (§ 31—33). Doch ist nicht zu verkennen, dass dieser Abschnitt ungleich breiter ausgeführt wurde, als die Abschnitte, die sich mit den anderen *τρόποι* des Beweises befassen. So nimmt Rufus in § 30 eine regelrechte Einteilung des *παράδειγμα* (mit Angabe des Einteilungsgrundes) vor und erläutert — wie gesagt — jede Beispielart durch ein Demostheneszitat, was er bei keinem der anderen Beweismittel tat. Das deutet darauf hin, dass er den ganzen Abschnitt einer

[1]) Bei Hermogenes *Π. στ.* Kap. 1 (p. 28—36, 5 R.).

[2]) Vgl. Glöckner, Bresl. philol. Abh. VIII 2 p. 29 f. und W. Jaeneke, De statuum doctrina ab Hermogene tradita. Diss. Lpz. 1904. p. 108 ff.

Digitized by Google

einzigen Quelle entnommen hat, deren Darstellung er nicht so weit zu verkürzen vermochte, dass sie den übrigen Teilen seines Büchleins völlig gleichartig geworden wäre. Diese Quelle scheint der Professor der Rhetorik Zenon, der um 160 n. Chr. in Athen lehrte[1]), gewesen zu sein. Denn von ihm stammt die Definition des *παράδειγμα ἐν εἴδει* bei Rufus § 31, wie wir durch den Anon. Seg. § 156 feststellen können. Für die Herkunft dieses Abschnittes aus einer Quelle spricht noch, dass sich die in ihm vorgetragene Einteilung des *παράδειγμα γενικόν*[2]) nirgends mehr in der uns erhaltenen antiken Fachliteratur nachweisen lässt[3]). Sie war also die Lehrmeinung eines Kunstlehrers, die sich nicht allgemein durchsetzte. Das Neue jener Einteilung besteht darin, dass zum Einteilungsgrunde die Zeitlage des Vergleichsgegenstandes gewählt wurde. Liegt er in der Vergangenheit, so handelt es sich um das *παράδειγμα ἐν εἴδει*; gehört er der Gegenwart an, so hat man es mit der *παραβολή* zu tun; wird er in die Zukunft verlegt, so tritt *καθ' ὑπόθεσιν* ein. Dieser Gedanke lag nicht so ferne, weil in der Kunstlehre des dritten und so auch des zweiten Jhs. n. Chr. *παράδειγμα* und *παραβολή* schon ebenso, wie bei dem Gewährsmanne des Rufus unterschieden zu werden pflegten[4]). So kam es nur auf einen Vertreter der Zukunft an. Als den bot sich der Beweistopos *καθ' ὑπόθεσιν*[5]) dank seines anerkannt[6]) gleichnisartigen Charakters ungezwungen dar.

Die kunstlosen Beweismittel schränkte Rufus § 34 in merkwürdiger Deutung einer Vorschrift des etwa zwei Generationen älteren Alexandros Numeniu (An. Seg. § 145) auf Schriftstücke ein und erklärte jene Beweismittel deshalb für kunstlos, weil es keine Kunst sei, etwas Schriftliches zu lesen und mit seiner Hilfe die schwebende Sache zu erweisen. Als *ἔγγραφα* führt

[1]) Glöckner a. O. S. 106.

[2]) Beim Gewährsmanne des Rufus heisst die Gattung und eine ihrer Arten *παράδειγμα*. Vgl. Quintil. V 11, 1 und dazu Karl Alewell, Über das rhetor. *παράδειγμα*. Diss. Kiel 1913, S. 19.

[3]) Alewell a. O. S. 22 A. 1.

[4]) Vgl. Minukianos, Sohn des Nikagoras 342, 13 H.; Apsines 8 p. 279, 19 H. Weitere Beispiele bei Alewell S. 20 A. 1 unten.

[5]) Quintil. V 10, 95—99. Bei Hermogenes, der widerwillig einer anderen Lehrmeinung folgt, heisst dieser Beweispunkt *πλαστόν* (*Π. εὑρ.* III 11 p. 158, 19 R.).

[6]) Cicero Top. 45.

Digitized by Google

Rufus an Gesetze, Kontrakte, Testamente. S. 406, 7 muss man also schreiben *ἐγγράφων, ⟨οἷον⟩ νόμων, συμβολαίων, διαθηκῶν*, oder aber, wenn man mit Rücksicht auf § 28 p. 404, 19 in dem Zusatz einen Verstoss gegen die Knappheit des Rufus erblickt, doch stärker interpungieren: *ἐγγράφων· νόμων, κτλ.*

7. Damit ist die Behandlung der *ἐπιχειρήματα* zu Ende geführt. In § 35 beginnt die Erörterung des dem Argumente im Beweisgange zeitlich folgenden[1]) Beweismittels. Um dies Fortschreiten in der Erörterung des Beweisganges klar zu machen, bedurfte es wenigstens eines kurzen Zwischensätzchens, das in *P* richtig überliefert ist, wenn es heisst: *ἕπεται δὲ τῷ ἐπιχειρήματι ἐνθύμημα ἢ* [*καὶ* Spengel, Hammer] *γνώμη*. Denn die Sentenz ist ja nach Aristoteles Rhet. II 20 p. 1393 a 25, in welcher Darlegung die Lehre, der Rufus hier folgt, wurzelt, ein *μέρος ἐνθυμήματος*, ein partielles Enthymem und wird daher neben diesem und dem Beispiele in Rhet. II 21 als selbständig verwendbares Beweismittel behandelt[2]). Spengel hat sich offenbar durch Stellen, wie Alexanderrhetorik 35 p. 82, 15 H. irreleiten lassen. Rufus weicht in der Darstellung des Beweisganges von seinem Zeitgenossen Hermogenes beträchtlich ab[3]). So fehlt bei Rufus die Ausführung der Argumente (*ἐργασία τῶν ἐπιχειρημάτων*), die Hermogenes lehrt. Rufus hat sie weggelassen, weil er zu den von Hermogenes bekämpften[4]) Kunstlehrern gehörte, die die Ausführungsmittel selbst für Argumente hielten. Nach dem unverdächtigen Ausweise des Scholiasten[5]) waren dies Minukianos ⟨der Ältere⟩ und Metrophanes. Von ihnen kommt nur Minukianos als Gewährsmann des Rufus in Betracht. Entscheidend für die Stellungnahme

---

[1]) S. 406, 10 heisst es ja *ἕπεται* und nicht *ἀκολουθεῖ*, vgl. Quint. V 10, 75.

[2]) Man muss sich das Verhältnis so denken:

$$\textit{κοιναὶ πίστεις} \begin{cases} \textit{ἐνθύμημα} \\ \textit{παράδειγμα} \end{cases} \begin{cases} \textit{τέλειον} \\ \textit{μερικόν} \end{cases} = \textit{γνώμη}.$$

[3]) Vgl. meinen kurzen Überblick über den Beweisgang des Hermogenes im Janus II (Wien 1920) 16 f.

[4]) *Περὶ εὑρ.* III 7 p. 148, 21 R.

[5]) Rhet. gr. VII 759 n. 9 W. Glöckner a. O. S. 44 nn misstraut dem Berichte, weil nach diesem der hermogenesfreundliche Metrophanes eine von Hermogenes missbilligte Ansicht zur seinen gemacht hätte. Aber auch Syrianos und Sopatros weichen gelegentlich von Hermogenes ab, dessen Anhänger sie darum doch waren.

Digitized by Google

des Rufus in dieser Frage musste der Umstand sein, dass Minukians Lehre sein Streben nach Kürze bedeutend stärker förderte, als Hermogenes. So folgt bei Rufus auf das *ἐπιχείρημα*, als sein Abschluss und zugleich als Abschluss des Beweises überhaupt, das *ἐνθύμημα*[1]). Selbstverständlich berücksichtigte Rufus auch das *ἐπενθύμημα*[2]) des Hermogenes nicht. An Stelle des *ἐνθύμημα* kann aber die *γνώμη* nach Rufus Verwendung finden (§ 35—36). Das verbindende Sätzchen S. 406, 10 ersetzt zugleich den sonst üblichen *μερισμός*. Die beiden hier genannten Beweismittel werden nun in der gewohnten Weise behandelt. Jedes von ihnen wird also zuerst definiert und dann durch je eine Demosthenesstelle veranschaulicht. Leider lässt sich hier der Schleier, der uns die Identität des Gewährsmannes von Rufus verhüllt, nicht lüften. Die Definition des *ἐνθύμημα* in § 35 ist zwar auch vom Anon. Seg. § 158 erhalten worden, aber anonym als die Bestimmung ‚mancher'. Wir können heute nur noch feststellen, dass sie weder von Neokles, noch von Harpokration stammt, dass sie aber im 2. und 3. Jh. sehr geläufig gewesen sein muss. Sonst hätten wir nicht zwei Zeugen für sie aus dieser Zeit!

8. Mit § 37 wendet sich Rufus der *χρῆσις* der Beweismittel, deren *εὕρεσις* bisher besprochen wurde, zu. Die hier an die Hand gegebenen Erwägungen muss der Redner, der ein Kapitel einer Rede ausführen will, selbstverständlich vor der Auffindung der zu verwendenden Beweismittel anstellen. Daher bringen sie die rein praktischen Lehrbücher des Hermogenes und Fortunatianus (s. oben S. 372) an der Spitze ihrer Darstellung des Beweisganges. Stellt man sich aber auf den Standpunkt des allgemein entwickelnden Theoretikers, so muss die Auffindungslehre der Gebrauchsanweisung vorausgehen, da man zuvor die Mittel kennen und finden gelernt haben soll, über deren Gebrauch man Vorschriften empfängt. Dieser Ansicht, bei der der Unterschied zwischen *εὕρεσις* und *χρῆσις* scharf betont wird, war jedenfalls Rufus oder sein Gewährsmann. Sie bot Rufus aber auch den Vorteil der Kürze. Dem Praktiker konnte diese Umstellung, die den natürlichen

[1]) Vgl. Hermog. *Π. εὑρ.* III 8 p. 150, 16 R.

[2]) *Π. εὑρ.* III 9 p. 152, 10 R. Auch Fortunatianus in seiner parallelen Darstellung II 29 (Rhet. l. m. 118, 29 ff. H.) kennt nur *ἐπιχείρημα* und *ἐνθύμημα*.

Digitized by Google

Meditationsverlauf störte, verwirrend erscheinen. Gerade der Vorwurf der Undeutlichkeit wurde aber von Hermogenes und Genossen gegen die Vertreter der systematischen Rhetorik im 2. Jh. immer wieder erhoben[1]). Ihnen gehörte also auch Rufus oder sein Gewährsmann an.

Da für das Kürzungsverfahren des Rufus ein Vergleich seiner ‚Beweiseinführung' § 17–39 mit derjenigen unserer beiden anderen Zeugen für dies rhetorische Lehrstück (Hermogenes, Fortunatianus) sehr aufschlussreich ist, so will ich näher auf dasselbe eingehen. Rufus sagt: „§ 37 Dies [nämlich *ἐπιχείρημα* und *ἐνθύμημα* bzw. *γνώμη*] folgt aus Sätzen, wie auch Einwürfen und Gegeneinwürfen. § 38 Satz fürwahr ist in der Anklagerede die Begründung der Beschuldigung, in der beratenden Rede aber die Eröffnung der Meinung [des Redners]. § 39 Einwurf aber ist: einen Gedanken einwenden, dann erwidern. Es gehört aber der Einwurf für die beratende Rede, der Gegeneinwurf aber, d. h. das Einwenden der Verantwortung, deren sich der Gegner bedient, für die Gerichtsrede.' Rufus kennt also zwei Teile der ‚Einführung': die *πρότασις*, d. i. die Behauptung des Redners, sei er Prozess-, sei er Versammlungsredner und die *ὑποφορά*, die einen Einwand gegen diese Behauptung samt seiner Entkräftung enthält. Die *πρότασις* unterscheidet er nicht namentlich nach ihrer Verwendung in der Gerichts-, oder in der Volksrede, wohl aber die *ὑποφορά*, die er in der Volksrede *ὑποφορά*, in der Gerichtsrede *ἀνθυποφορά* nennt. Mit dieser Benennung hält er zugleich die beiden Gewinnungsarten der *ὑποφορά* auseinander, die der Figurenlehre noch des 3. Jh. geläufig waren[2]). Der Einwand in der *ὑποφορά* der Figurenlehre kommt nämlich entweder wie aus der Sache selbst (= *ὑποφορά* des Rufus), oder wie vom Gegner (= *ἀνθυποφορά* des Rufus).

Die Einführungslehre des *κεφάλαιον*, bzw. der *quaestio* bei Hermogenes (133, 21 ff. R.) und Fortunatianus (Rhet. l. m. 117, 6 ff.) ist in den Grundzügen nahe verwandt. Nur verlegt Fortunatianus das Schwergewicht auf die Darstellungsweise der *πρότασις* und der *ὑποφορά* und *ἀνθυποφορά*, während Hermogenes, der der stilistischen Behandlung der in der *ὕλη* gefundenen Argumente das vierte Buch seiner Auf-

[1]) Glöckner a. O. S. 25—27.

[2]) Tiberios Rhet. gr. VIII 567, 1 W.

Digitized by Google

findungslehre widmet, nur auf die Gedankenfolge der Einführung sieht. Hermogenes und Fortunatianus berichten von zwei Arten des *κεφάλαιον* bzw. der *quaestio*:

1. Wir selbst führen das Kapitel ein. Da bedarf es nur unserer Behauptung (*θέσις*) und des Beweises, den die *ἐπιχειρήματα* mit der *πρότασις* liefern. Für diese Art findet sich bei Fortunatianus der Name *ζήτησις προηγουμένη*, ein Name, den auch Hermogenes gekannt haben wird, weil er in der Kunstlehre der Zeit begegnet (vgl. An. Seg. § 56).

2. Die zweite Art ist nach Hermogenes die vollkommenere. Behauptung und demgemäss Einführung erfolgt vom gegnerischen Standpunkt aus. Diese Art bedarf der Widerlegung. Sie heisst bei Fortunatianus *ζήτησις ἀναγκαία*.

Im zweiten Falle erfordert die vollständige Ausstattung des Kapitels folgende Stücke nach

	Hermogenes p. 134, 2	Fortunatianus[1])	Bedeutung nach Hermogenes = Fortunatianus
a	*πρότασις*	*πρότασις* p. 117, 10–20	Ankündigung der *ὑποφορά*
b	*ὑποφορά*	*ὑποφορά* p. 117, 21	Behauptung des Gegners
c	*ἀντιπρότασις*	—	Ankündigung der Widerlegung
d	*ἀνθυποφορά* = *λύσις*	*ἀνθυποφορά* 117, 23. 118, 6–7	Widerlegung des Gegners

So wird nun nach Hermogenes das *πλῆρες κεφάλαιον* zusammengesetzt sein. Doch können nach Hermogenes (134, 14. 135, 4. 17) die beiden Ankündigungen, besonders häufig die erste, unbeschadet der Gedankenverbindung fehlen, da sie nur Putz sind. Fortunatian hat denn auch die *ἀντιπρότασις* gar nicht erwähnt. Nach Fortunatian 117, 32 kann unter Umständen sogar die *ὑποφορά* wegbleiben. Doch handelt es sich da stets um eine Umgehung, eine Verheimlichung, also eine figurale Darstellung, nicht um offenen Verzicht. Um das Gesagte zu veranschaulichen, will ich nun noch in aller Kürze das Beispiel des Hermogenes p. 134, 6 hersetzen. Es liegt die Annahme zugrunde, dass Philippos die Cherrones angreift und Demosthenes den Antrag stellt, den Isthmos zu durchstechen.

[1]) Von Fortunatianus wurde die Beschränkung dieser Gedankenfolge auf die *quaestio necessaria* zwar nicht ausgesprochen, doch ist sie eine logische Notwendigkeit.

Digitized by Google

πρότασις· Vielleicht bringen nun die Gegner auch diese Ansicht vor,

ὑποφορά· dass es schwer ist, die Cherrones zu durchstechen;

ἀντιπρότασις· es ist aber nicht schwer, diese ihre Behauptung zu widerlegen;

ἀνθυποφορά· denn der Durchstich ist eine leichte Sache.

Diese letzte Behauptung bedarf nun der Argumente, an die sich der weitere Beweisgang anschliesst. — Wie hat nun Rufus diese Lehre, die ihm zum mindesten in schwacher Modifikation vorgelegen sein muss, für seine Zwecke eingerichtet? Auf die Einteilung des *κεφάλαιον* konnte er, der vom *ἐπιχείρημα* ausgegangen war, füglich verzichten. Er stellt sich zunächst auf den einfacheren Fall des *κεφάλαιον προηγούμενον* ein und gibt so in der *πρότασις* nur die eigene Behauptung (*θέσις*). Die schon von Hermogenes als entbehrlich erklärte und von Fortunatianus überhaupt weggelassene *ἀντιπρότασις* berührt Rufus gar nicht; *ὑποφορά* aber und *ἀνθυποφορά* verschmilzt er in ein Stück, das er — um beide Namen zu erhalten — nach dem oben S. 385 aufgezeigten Gesichtspunkte entweder *ὑποφορά*, oder *ἀνθυποφορά* nennt. So brachte er es fertig, nach der oben S. 371 angezogenen Vorschrift für die *βραχύτης καὶ συντομία* nur das Wichtigste in seine Darstellung der ‚Einführung' aufzunehmen und sie dabei doch vollständig zu geben.

Den Schluss der Beweislehre macht Rufus in § 40 mit einer kurzen Bemerkung über die figurale Ausschmückung der Beweisstücke (s. oben S. 369). Ihre Kürze erklärt sich im Sinne der Stilvorschrift für den knappen Stil aus der geringen Wichtigkeit dieses Lehrstückes im Vergleich zur Auffindungslehre der Beweismittel. Rufus hat somit über *εὕρεσις*, *χρῆσις* und *λέξις* des Beweises gehandelt.

Auch die Lehre vom *ἐπίλογος* vermag Rufus (§ 41) in einem einzigen Satze zu erledigen und trotzdem alle Aufgaben dieses Redeteiles zu berühren. Wie er das anstellte, habe ich anderen Ortes zu zeigen unternommen[1]).

9. Nach unserem Theoretiker des kurzen und knappen Stiles wird derselbe nicht nur durch Gedankenersparnis, sondern auch durch Wortkargheit erzeugt; und zwar gibt er

[1]) Janus II (Wien 1920) 89 f.

Digitized by Google

für diese folgende Regeln[1]): ‚Nach dem Wort aber entsteht Kürze und Knappheit, 1. wenn man nicht umschreibende, sondern direkte Ausdrücke verwendet; 2. wenn man mit dem Ausdrucke nicht wiederum wetteifert, indem man Gleichbedeutendes beifügt, sondern sogleich und in Kürze sich abwendet, sobald man die Sache mit dem bezeichnenden Worte kundgemacht hat, und 3. wenn man sich nicht um das Wort bemüht, sondern auf die Sachen sein Augenmerk richtet.' Die Befolgung der ersten und zweiten dieser Regeln durch Rufus wird erwiesen durch das Fehlen aller pleonastischen Figuren, insbesondere der seit Chrysippos bei den Stoikern so beliebten Tautologie (z. B. *ὀξεῖς καὶ ταχεῖς*). Jedes Wort ist also im Büchlein des Rufus Ausdruck eines neuen Begriffes. Die Gleichgültigkeit gegen den Ausdruck aus Sachlichkeit, das ist die dritte der eben angeführten Stilregeln, lässt sich durch zahlreiche Beispiele in unserer *τέχνη* auch positiv belegen. Rufus bemüht sich also absichtlich nicht um Wechsel im Ausdruck, wenn er dieselben Gedankenverbindungen auszudrücken hat, was bei der gedanklichen Knappheit und daher Einförmigkeit seines Schriftchens immer wieder geschehen muss, sondern er wiederholt, kaum variiert, dieselben Wendungen, wenn er sie schon nicht in *ἀπὸ κοινοῦ* oder *ἔλλειψις* ganz entbehren kann. Hier will ich nur einige Beispiele geben, die sich leicht vermehren liessen. S. 400, 5 beginnt Rufus die Begriffsumschreibungen der Fundstätten des *προοίμιον*. Da er ihnen keinen *μερισμός* vorangehen lässt (s. oben S. 373), muss er bei jedem neuen *τόπος* sagen, dass er eine Fundstätte der Vorrede sei, soll die Klarheit nicht leiden. Das geschieht nun folgendermassen:

400, 4 *λαμβάνεται δὲ τὰ προοίμια ἀπὸ ..., ὅταν ..., οἷον ...*
400, 9 *ἢ ἀπὸ ... τὰ προοίμια λαμβάνεται, ὅταν ..., οἷον ...*
400, 14 *ἔστι δὲ προοίμια λαβεῖν καὶ ἀπὸ ..., ὅταν ..., οἷον ...*
400, 20 *ἔστι προοίμια λαβεῖν καὶ ἀπὸ ..., ὅταν ..., οἷον ...*
400, 25 *ἔτι δ' ἔστι προοίμια λαβεῖν καὶ ἀπὸ ..., ὅταν ..., οἷον ...*
401, 4 *ἀπὸ δὲ ... λαμβάνεται τὰ προοίμια ...*

[1]) Rhet. gr. IX 394, 7 W.: *κατὰ λέξιν δὲ γίνεται βραχύτης καὶ συντομία, ὅταν τις μὴ ταῖς παραφραστικαῖς τῶν λέξεων, ἀλλὰ ταῖς εὐθείαις χρῆται· ὅταν μὴ ἐπαγωνίζηται τῇ λέξει τὰ ἰσοδυναμοῦντα παρατιθείς, ἀλλὰ δηλώσας τὸ πρᾶγμα τῇ σημαινούσῃ λέξει εὐθὺς ἀπαλλαγῇ καὶ ἐν ὀλίγῳ· καὶ ὅταν τις μὴ φιλοτιμῆται πρὸς τὴν λέξιν, ἀλλὰ [καὶ secl.] πρὸς τὰ πράγματα ἀποβλέπῃ.*

Digitized by Google

Oder Rufus gibt 404, 15 in einem *μερισμός* die Fundstätten der Argumente ähnlich wie bei der Vorrede bekannt: *τὰ μὲν γὰρ λαμβάνεται ἀπὸ ...*, bemüht sich bei der Behandlung der einzelnen Fundstätten aber nicht, von dieser Schablone loszukommen, sondern erweitert sie notgedrungen um ein Wort und benützt sie dann in folgenden Fällen:

404, 18 *τὰ μὲν οὖν ἐκ ... λαμβανόμενα θεωρεῖται ἀπὸ ...*
405, 8 *τὰ δ' ἐκ ... λαμβανόμενα θεωρεῖται ἀπὸ ...*
406, 6 *τὰ δ' ἐκ ... θεωρεῖται ἐκ ...*

Die Beschränkung auf nur wenige Gedankenformen, wie *μερισμοί, ὁρισμοί*, Beispiele usw. (s. oben S. 371) führte notwendig zur Einförmigkeit, die nur durch reicheren Ausdruck überwunden werden könnte. Diesen erlaubte unserem Sophisten aber die gewählte Stilform nicht. So sind z. B. für die Definition drei voneinander wenig verschiedene Typen herrschend, die nur durch Auslassungsfiguren variiert werden, was hier nicht berücksichtigt werden soll. Allen Typen gemeinsam ist der Beginn der Definition durch das zu definierende Substantiv als Subjekt, auf das stets die Kopula folgt. Eröffnet nun die Definition einen grösseren gedanklichen Abschnitt, so folgt I. die Kopula unmittelbar auf das Subjekt, z. B. 399, 17 *προοίμιόν ἐστι ...* 402, 13. 404, 10. 407, 12. Die im Kontexte nächste Definition nach Form I schiebt die Partikeln *μὲν οὖν* zwischen Subjekt und Kopula. Dies ist die II. Form, z. B. 399, 6 *δικανικὸν μὲν οὖν ἐστιν ...* 401, 7. 402, 25. 407, 1. Die im Kontexte auf Form II folgende Definition schiebt zwischen Subjekt und Kopula die Partikel *δέ*. Damit ist Form III gewonnen, z. B. 401, 13 *σύγκρισις δέ ἐστι ...* 401, 25. 403, 7. 405, 22. 406, 17. 407, 3. Selbstverständlich wird Form III nach Form I verwendet, wenn auf die Definition der Form I nur noch eine Definition in demselben Abschnitte folgt, wie in 404, 13. — Aus dieser Beobachtung lassen sich übrigens folgende textkritische Folgerungen ziehen:

Der Eingang des Schriftchens ist in *P* richtig überliefert: *Ῥητορική ἐστιν ...* [*ἡ ῥ. ἐ.* Hammer]; vgl. die nächste Definition 399, 6 *δικανικὸν μὲν οὖν ἐστιν ...*

S. 403, 22 ist zu schreiben: *προδιήγησις ⟨δέ⟩ ἐστιν ...*

S. 405, 15 hat Spengel richtig hergestellt: *παράδειγμα μὲν οὖν* [*μὲν γὰρ* codd.] *ἐστι ...*

10. Oben S. 388 bemerkte ich, dass Rufus den Wiederholungen gleicher oder sehr ähnlicher Wendungen, wenn

Digitized by Google

möglich, durch Anwendung der Figuren der Mangelhaftigkeit (*ἔνδεια*) ausweicht, die dann eine weitere Verkürzung des Ausdruckes bringen. Auch ihre Verwendung dient der Regel, dass im kurzen Stil die Sorge für den Ausdruck hinter der für die Sache zurücktreten soll. Für diese Figuren will ich nun noch aus dem Büchlein des Rufus einige Beispiele beibringen. Phoibammon stellte aus der älteren Literatur in seinem Figurentraktate die Wort- und Sinnfiguren der *ἔνδεια* zusammen [1]). Von ihnen kamen für Rufus infolge der Eigenart seines Gegenstandes, der zur sachlichen Belehrung zwang, fast nur die Wortfiguren in Betracht. Vom *ἐπιτροχασμός* [2]), der darin besteht, dass die anzuführenden Dinge bloss genannt werden, ohne weitere Erklärung und Ausführung, konnte Rufus so nur einmal (404, 19) Gebrauch machen, von der *ἀποσιώπησις* gar nicht. Dafür begegnet das *ἀσύνδετον* [3]) auf Schritt und Tritt; es erscheint fast regelmässig bei den *μερισμοί*, z. B. 399, 4. 14. 401, 5. 402, 15. 23. Ebenso häufig bediente sich Rufus der *ἔλλειψις* und des *ἀπὸ κοινοῦ*. Diese beiden Wortfiguren sind so nahe verwandt, dass es bei der von Hammer getroffenen Druckeinrichtung des Rufustextes nicht immer ganz leicht ist, sie auseinanderzuhalten. Die Absetzung der Paragraphen, besonders wenn sie strenge nur auf einen Gedanken beschränkt sind, fördert gewiss sehr den Überblick des Lesers; doch muss man durch entsprechende Satzzeichen dafür Sorge tragen, dass andererseits der Zusammenhang der Periode, den Rufus durch die adversative Verbindung mit *μὲν οὖν ... δέ* häufig andeutet, nicht verloren geht. Darauf hat Hammer wohl zu wenig geachtet, weshalb man oft in Verlegenheit gerät, ob man eine Wortauslassung als *ἔλλειψις* oder als *ἀπὸ κοινοῦ* betrachten soll. Das ist für die Beurteilung des Textes und für die Ergänzung des Dazuzudenkenden nicht ganz gleichgültig. Die *ἔλλειψις* [4]) ist nämlich die Auslassung eines aus dem Zusammenhange des Satzes selbst dazugedachten Wortes. Sie wird daher meist in selbständigen *κῶλα* auftreten, während das *ἀπὸ κοινοῦ* [5]), als

[1]) Wortfiguren: Rhet. gr. VIII 498, 1. 514, 8; Sinnfiguren ebd. 505, 5.

[2]) Phoibammon, Rhet. gr. VIII 505, 13; Schem. dian., Rhet. l. m. 72, 28.

[3]) Phoibammon, Rhet. gr. VIII 498, 2.

[4]) Phoibammon, Rhet. gr. VIII 498, 9.

[5]) Phoibammon, Rhet. gr. VIII 498, 5.

Digitized by Google

einmal gesetztes, oft aber gedachtes und ergänztes Wort, in Periodenteilen überwiegen muss. So liegt bei Rufus 399, 14. 400, 1 *ἔλλειψις* von *ἐστί*, 402, 23. 404, 14 solche von *εἰσίν* vor; S. 401, 20 muss das Fehlen von *ἐστί* aber als *ἀπὸ κοινοῦ* gewertet werden, weil das *κῶλον* in die adversative Beiordnung gehört, die 401, 7 beginnt. Ähnliche Fälle von *ἀπὸ κοινοῦ* S. 402, 18. 21 (*λέγεται*), 404, 1. 404, 22. 405, 28 usw. Eine Häufung der Figur des *ἀπὸ κοινοῦ* findet sich in § 2 der *τέχνη* unseres Sophisten. Da diese Häufung auch an einer nicht behobenen Textstörung in diesem Abschnitte beteiligt ist, will ich bei ihm noch etwas verweilen. *Λόγος* wird nur S. 399, 3 genannt und ist von da an bis S. 399, 12 dazuzudenken; z. B. S. 399, 4 *τοῦ ῥητορικοῦ* (*λόγου*); 399, 6 *οὗν ἐστιν* (*λόγος*), *ἐν ᾧ* usf. — *Εἶδος* wird S. 399, 4 ausgesprochen und ist bis S. 399, 12 dazuzudenken, z. B. S. 399, 6 *δικανικὸν* (*εἶδος*) ... usw. — *Ἐστίν* wird S. 399, 6 zum letzten Male gesagt und ist bis S. 399, 12 dazuzudenken. Den Satz S. 399, 6 dürften nun die Herausgeber missverstanden haben. Er scheint mir so herzustellen:

δικανικὸν μὲν οὖν ἐστιν, ἐν ᾧ <κατηγοροῦμεν ἢ>[a] *κατηγορούμενοι*[b] *ἀπολογούμεθα, ἢ ἄλλως*[1])*·*[c] *ἐν δικαστηρίῳ ἀμφισβητοῦμεν.*

‚Die gerichtliche (Art) fürwahr ist (eine Rede), in der wir anklagen oder, wenn wir angeklagt werden, uns verteidigen; oder anders: (eine Rede, in der) wir vor Gericht streiten'.

[a] *κατηγοροῦμεν ἢ* add. Spengel [b] *κατηγορούμενοι P*, del. Spengel Hammer [c] *ἀπολογούμεθα ἢ ἄλλως ἐν* Hammer.

11. Hier will ich abbrechen. Meine Ausführungen verfolgten ja nur den Zweck, die Ansicht zurückzuweisen, dass das Büchlein des Rufus ein leeres und in seiner Dürftigkeit zweckloses und überdies ledernes Geschreibsel sei, über das man mit einer geringschätzigen Handbewegung hinweggehen könne. Ich hoffe vielmehr gezeigt zu haben, dass das Werklein die Frucht eines mit viel Bedacht und Umsicht durchgeführten künstlerischen Gedankens ist, dem man ebensoviel Gerechtigkeit schuldig ist, wie dem vielgerühmten geistreichen Versuche eines modernen Professors, in fünf Vortragsstunden die Geschichte der römischen Literatur zu überblicken.

[1]) Vgl. Kühner-Gerth, Ausf. Gramm. II 2 S. 297, 2.

Digitized by Google

Schon die wenigen Stellen unserer τέχνη, auf die ich näher einging, werden ferner gelehrt haben, dass aus ihr noch manches für die Geschichte der alten Redelehre zu holen sei. Musste doch das Schriftchen nach dem Zwecke, den sein Verfasser verfolgte, notwendig und ungewollt zum musivischen Werke werden! Alles, was ein gebildeter Fachmann am Ende des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit an rhetorischer Literatur und Theorie kannte, musste helfen, um das Kürzeste zu liefern für den Verfasser, der nach einem Kürzerekord in der Darstellung strebte. Freilich wird Rufus zuerst zum Nächstliegenden gegriffen haben, also zur gleichzeitigen Theorie, und da wieder zu derjenigen Theorie, die ihm selbst sachlich am meisten zusagte. Es war die Lehre der systematischen, von Hermogenes bekämpften, Theoretiker der Beredsamkeit. So erhalten wir in der τέχνη des Rufus einen schätzbaren Zeugen für diese Richtung, die uns durch den Sieg des Hermogenes in direkter Überlieferung (bis auf Zenon von Athen) fast ganz entglitten ist. Dass daneben manch seltenes altes Werkstück im Bau des Rufus zum Vorschein kommt, hat meine Studie wohl auch ergeben. Freilich hält es bei unserer über die Massen dürftigen Überlieferung der alten Rhetorik schwer, die einzelnen Bestandteile ihren Urhebern zuzuweisen. Ganz hoffnungslos ist dies Unternehmen aber durchaus nicht und so wünsche ich, dass man recht bald den Spuren folge und die Funde in einer Neuausgabe des Rufus zugänglich mache, die uns auch von der textlichen Überlieferung genauere Kunde gibt.

Graz. Otmar Schissel.

Digitized by Google

ENGEL- UND DÄMONENNAMEN. NOMINA BARBARA

1. Der Engelname *Ἀβαήλ*, der im Zodiologium, Cat. cod. astr. X S. 213, 1 vorkommt, wird auch als Stundenengel Cat. cod. astr. VIII 2 S. 151, 26 und 153, 34 genannt. In der Schreibung *Ἀββαήλ* begegnet er Cat. cod. astr. VII S. 180, 11. In einem samaritanischen Amulett kommt der Engelname Abiel vor, für einen Geist, der über das Feuer gesetzt ist, Journ. of the Royal Asiat. Soc. 1920 S. 345. Vermutlich hängen alle diese Namen zusammen.

2. Den im Gregorius-Gebet vorkommenden Engel *τῆς νίκης καὶ τῆς χαρᾶς* mit Namen *Ἀγαθοήλ* bringt Reitzenstein, Poimandres S. 18 Anm. 8 mit dem antiken *Ἀγαθοδαίμων* zusammen. Das hat seine Bedenken bei dem relativ späten Datum der Gregorius-Gebete. Nach den astrologischen Texten ist *Ἀγαθοήλ* der Engel des Planeten Venus (Cat. cod. astr. X S. 81, 32. 89, 4). In Cat. cod. astr. VIII 2 S. 153, 6 ist es der Name eines Stundenengels (*Ἀγαθουήλ* geschrieben). In dem Hagelexorzismus aus Philadelphia b. Grégoire (Recueil des inscr. gr. chrét. d'Asie min. (Paris 1922) nr. 341 ter ist *Ἀγαθοήλ* (Z. 17 f.) Name eines der sieben Erzengel (s. auch Legrand, Bibl. gr. vulg. II S. XXI).

3. In der Epistola Bothri philosophi ad regem Persarum werden drei Engelnamen genannt. Von diesen tritt der erste Cat. cod. astr. VIII 3 S. 126, 6 in der Schreibweise *Ἀδαμαήλ* auf. S. 127, 17 in der Form: *Ἀδαμανέλ*. Im Cat. cod. astr. VIII 2 S. 176, 21 ist *Ἀδεμαήλ* ein Name der Selene. In dem neuen Zauberpapyrus von Oslo ist anscheinend *Ἀδαμά* der erste von den drei Engelnamen, s. Eitrem, Papyri Osloenses I nr. 1 Z. 300 und 303. Die Frage ist nicht ohne Interesse für die Bestimmung des Alters der Epistola Bothri (oder Arethae?), die Cumont neuerdings in die Zeit des Kaisers Claudius verlegen will, s. Revue de philologie 1926 S. 13 ff.

Digitized by Google

4. Der Engelname Ἀδωναήλ (o. ä.) ist wohl aus dem hebr. Ἀδωναΐ entstanden. Ein Engel Ἀδοναήλ wird in dem Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 298 genannt. Wie hier, so steht er auch in dem Amulett bei Vassiliev. Anecdota graeco-byzantina S. 333, 16 neben andern Engelnamen. Vermutlich stammt der Name in beiden Texten aus dem Testam. Salomonis. Im Text der Ausgabe von McCown wird 18, 14 Ἀδωναήλ geschrieben, während in 18, 17 Handschrift P. die Schreibung Ἀδοναήλ hat. Ein Ἀδωναΐλ findet sich auf dem Amulett bei Fröhner, Catalogue d'une collection d'antiquités, Paris 1868, S. 133 nr. 287. In dem Text Ann. du service des antiq. de l'Égypte 1906 S. 248 nr. 9 steht Ἀδωνιήλ, welches den Übergang zu dem in den Anecdota latina ed. Piechotta S. 199 vorkommenden Adonel vermittelt. Die Schreibweise Ἀδωναιήλ findet sich endlich auf einer Gemme der Southesk Collection I S. 140 nr. 3. Nicht sicher scheint mir zu sein, ob der Engel Adoel im slav. Henoch c. 25, 1. 2 als Verkürzung von Adonael anzusehen ist.

5. Bei Wessely, Neue Zauberpapyri 432 findet sich der Engelname Ἀδριήλ. Er wird mit dem Engel Hadriel auf einer jüdisch-babylonischen Zauberschale bei R. Stübe, Jüdisch-babylon. Zaubertexte, Halle 1895 S. 22 Z. 6 identisch sein.

6. Papyri Osloenses I nr. 1 Z. 174 findet sich der Engelname Ἀζαήλ und daneben Ἀζιήλ. Vielleicht hat ein Abschreiber beide Textformen vorgefunden und sie nebeneinandergestellt, weil man am Wortlaut des Engelnamens nicht zu rütteln wagte. Der Engel Ἀζαήλ ist, was Eitrem nicht gesehen hat, im Henochbuch einige Male bezeugt. Er begegnet weiter Oracula Sibyllina II 215 und Testam. Salom. 7, 7. Diese dreifache Bezeugung durch Henoch, Sibyllinen und Testam. Salom. hat es wahrscheinlich verursacht, dass dieser Engelname weitverbreitet ist. Er kommt auf einem Stein der Collection Montigny vor, s. Durand in Bullet. monum. 1884 S. 770 f. Wahrscheinlich auch auf dem Zauberplättchen Papiri greci e lat. I nr. 28 Z. 10 (ich würde anders abteilen als die Herausgeber). Ferner in dem äthiopischen Zaubergebet bei Basset, Les apocryph. éthiop. I S. 18 und 19 und in dem keltischen Zaubergebet Ms. Harl. 7653 bei Gougaud, Les chrétientés celtiques, Paris 1911, S. 265. Ferner wird Ἀζαήρ als Name des Planeten Jupiter in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 173, 22 wohl aus Ἀζαήλ entstanden sein (s. ferner nr. 18).

Digitized by Google

7. In den Acta Philippi 132 (S. 63, 6) steht der Name Ἀήλ neben Σαβαώθ. Nach dem Silberplättchen aus Beyruth, das im Florilegium M. de Vogüé (Paris 1909) S. 288 veröffentlicht ist, ist Ἀήλ der Engel des dritten Himmels (Z. 33). Im Zodiologium, das in Cat. cod. astr. X sich findet, ist Ἀέλ Engelname für den Monat Juli (S. 216, 6). Auch in dem äthiopischen Zaubergebet bei Basset, Les apocryph. éthiop. VII S. 24 findet sich dieses Wort.

8. In dem eben genannten Silberplättchen aus Beyruth begegnet S. 290, 88 das Zauberwort αθαριαθ. Es wird dasselbe Wort sein, das im Auferstehungsbuch des Bartholomäus bei W. Budge, Coptic apocrypha S. 202 in der Form Atharat wiederkehrt. Eine andere Handschrift liest freilich Anetharat (S. 228).

9. Le Blant veröffentlichte in 750 inscriptions des pierres gravées nr. 232 eine Gemme, deren Text er von Z. 3 an also wiedergab: αιαναγβααμο ραχει σαδαμια ζα βαμιελζα τυλαζον. Der Text muss lauten: αιαναχβα αμοραχθι σαλαμαξα βαμαιαζα φύλαξον. Das ergibt sich durch Vergleich mit einem Text, der auf folgenden Gemmen sich findet. a) S. Reinach, Chroniques d'Orient I (1891) S. 4. b) Museo Borgiano S. 460 nr. 45 (verstümmelt auch S. 459 nr. 44) und c) Chabouillet, Catal. génér. des camées nr. 2206.

10. Die Gemme Southesk Collection I S. 189 nr. 76 zeigt auf der einen Seite einen Pfau, auf der Rückseite das Wort αιω. Das entspricht genau dem Rezept Cyranides ed. Mély S. 38, 13 f.

11. Ἀναήλ ist nach Cat. cod. astr. X S. 81, 32 und VIII 2 S. 174, 33 der Engel des Planeten Venus. Als solcher ist er bis in die Neuzeit hinein überall bekannt gewesen. Ich verweise auf den Bronzering des 17. Jahrhunderts bei Dalton, Catalogue of finger rings in the British Museum (1912) nr. 893 oder auf die magische Tafel in den Proceed. Soc. Ant. Lond. XVIII S. 147. Für die Kenntnis dieses Namens im Islam s. Canaan, Aberglaube usw. im modern. Palästina S. 7. 23. 95. Vergl. auch die ‚Weisheit der Chaldäer' in Proc. Soc. bibl. arch. 1900 S. 344; ferner das äthiopische Zaubergebet bei Basset, Les apocryph. éthiop. VII S. 18. In dem koptischen Fluchgebet Zeitschr. f. ägypt. Schr. Bd. 34 (1896) S. 89 steht das Wort neben andern Zauberworten. — Nicht sicher scheint mir zu sein, ob man Ἀνιήλ mit Ἀναήλ zusammenbringen darf. In dem Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 301

Digitized by Google

ist Ἀνιήλ einer der vierundzwanzig Presbyterengel. Als Stundenengel kennt ihn Cat. cod. astr. VIII 2 S. 153, 12. In der Zauberschale bei Stübe, Jüdisch-babylon. Zaubertexte S. 26 Z. 58 ist Aniel Name eines der vier Erzengel, die hinter den Rädern der Sonne stehen. Das Wort kommt auch in den demotischen Zauberpapyri vor, s. Griffith-Thompson, The demot. mag. papyr. S. 61, 14. 111. 113. 115, 5.

12. Cat. cod. astr. X S. 81, 16 kommt als Engel der Sonne Ἀραήλ vor. Dieser Name findet sich schon bei Wessely, Neue Zauberpapyri S. 70. In Testam. Sal. 18, 11 wird gesagt, dass Ἀραήλ den Dekan Σφανδωρ vertreibe. Wenn im keltischen Saltair na Rann der Engelname Arachel auftritt (s. Gougaud, Les chrétientés celtiques S. 266), so ist das wohl von Arael oder Arakiel her zu verstehen. Die letzte Vermutung ist mir wahrscheinlicher, denn Ἀρακιήλ findet sich Henoch 6, 7 (bei Syncellus, im Haupttext entspricht ihm Ῥακειήλ). Im Griechischen kommt die Form Ἀρακήλ in dem astrologischen Text Cat. cod. astr. VIII 2 S. 151, 36 vor. Sie wird die Vorlage für das keltische Arachel sein.

13. In dem Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 298 ist Ἀριανή Name eines Dämons. Vermutlich ist dieser Name mit Ἀριανήλ zusammenzubringen, der in den Planetengebeten Cat. cod. astr. VIII 2 S. 174, 14 den δαίμων des Planeten Helios bezeichnet.

14. Auf dem Silberplättchen von Beyruth, Florilegium M. de Vogüé S. 289, 42 ist der Engel Ἀριήλ über den Schnee gesetzt. Auf dem Thessalischen Goldplättchen J. G. IX 2 nr. 232, 27 steht der Name unter andern Engelnamen. In der Λεκανομαντεία, Cat. cod. astr. IV S. 132, 6 ist er wohl nur Zauberwort (ebenso wohl auch Pradel, Gebete S. 27, 11) und als Engelname wohl nicht mehr empfunden. Bei den Peraten ist er der Engel der Winde, s. Hippolyt, Refut. V 14, 5 (S. 109, 15 W.) In der aramäischen Zauberschale bei Montgomery, Aramaic incant. texts nr. 19 S. 196 Z. 12 wird dem Ariel Botschaft geschickt. In der Pistis Sophia ist Ariel ein Strafengel (S. 165 f. Schmidt). Nach der ‚Weisheit der Chaldäer' befindet sich Ariel über dem Haupte von Raphael, Proc. Soc. bibl. arch. 23 (1900) S. 339. In den keltischen (s. Gougaud a. a. O. S. 266) und lateinischen Texten des Mittelalters ist dieser Name nicht selten (für lateinische vgl. z. B. Cabrol, Dictionnaire, Artikel conjurations). In der Visio

Digitized by Google

Adamnani ist Ariel der Wächter der zweiten Himmelspforte. Auf welche apokryphe Schrift eigentlich diese Bekanntschaft mit dem Engel Ariel zurückgeht, ist meines Wissens noch nicht ermittelt.

15. Cat. cod. astr. VII S. 180, 14 wird als *ἄρχων τῶν πύργων* ein *Ἀρκαήλ* genannt. Mit ihm wird man den Thronengel Arkiel bei Stübe, Jüdisch-babylon. Zaubertexte S. 27 zusammenzubringen haben. Dieser *Ἀρκιήλ* findet sich auch als Stundenengel in der Hygromantia Salom. Cat. cod. astr. VIII 2 S. 154, 4. Ob man eine Beziehung zu *Ἀρακήλ* (bzw. *Ἀρακιήλ*) anzunehmen hat (s. nr. 12), ist mir nicht sicher.

16. In dem Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 301 wird ein Presbyter-Engel namens *Ἀρνεήλ* erwähnt. Er wird mit dem *Ἀρνοήλ* identisch sein, der als Dämon des Helios, Cat. cod. astr. X S. 81, 17 genannt wird.

17. In den Compt. rend. de l'acad. des inscr. 1923 S. 226 werden die Zauberworte *αρουαπα* usw. gelesen. Das erinnert an das *αρου αζαρ* in dem ersten Berliner Zauberpapyrus, Parthey I Z. 28. Nach En-Nedîm ist Aru eine Gottheit der Harraniter gewesen, s. Chwolsohn, Die Ssabier II S. 40. Auf einer Gemme aus Bagdad findet sich der Engelname *Ἀρουήλ*, s. Rev. arch. 1874 (vol. 27) S. 388 nr. 335.

18. Der bei Wessely, Neue Zauberpapyri S. 70 f. auftretende Engelname *Ἀσουήλ* ist in der koptischen Literatur einige Male bezeugt. Im Auferstehungsbuch des Bartholomäus wird er als Lichtengel charakterisiert (W. Budge, Coptic apocrypha S. 198) und in der Moses-Adam Apokalypse heisst es: ‚Asuel mit seinen Kleidern'. Sitzungber. Berl. Akad. 1891 S. 1046. (Dass Asuel = Azazel sei, wie daselbst S. 1049 behauptet wird, glaube ich nicht.) Vielleicht gehört auch der Engel Asiel hierher, der in der Zauberschale bei Montgomery a. a. O. S. 146 Z. 8 sich findet. Aber das ist schon nicht mehr sicher. Dieser Name könnte auch mit dem *Ἀσεάλ* in Henoch 6, 7 in Verbindung stehen oder mit einem etwaigen *Ἀσαήλ*, das man aus dem *ασα* bei Pradel a. a. O. S. 22, 16 zu rekonstruieren versucht ist und das eine andere Schreibung von *Ἀζαήλ* darstellen wird.

19. Der *Ἀστράηλος* im neuen Zauberpapyrus von Oslo, Eitrem, Papyri Osloenses I nr. 1 Z. 258 wird dem *ἀστρα. ελ* auf einem Zaubernagel aus Rom korrespondieren. Bullet. dell' Inst. di corr. archeol. 1849 S. 111.

Digitized by Google

20. Über den Valentinianischen Äon *Αὐραάν* s. meinen Aufsatz: Bemerkungen zur mandäischen Literatur in Zeitschr. f. Neutestam. Wissensch. 1926 H. 3/4.

21. Den Presbyterengel *Ἀφαήλ* in dem Amulett b. Reitzenstein, Poimandres S. 301 ist man versucht mit dem Dämonennamen *Ἄφαει* in den griechischen Kyprianos-Gebeten ed. Schermann S. 322, 16 zusammenzubringen. Wahrscheinlich gehört auch der Engel *Ἀφά* bei Pradel S. 22, 16 in diesen Zusammenhang. Dass dieses *αφα*, wie Montgomery, Aramaic incantat. texts S. 150 annimmt, eine Abkürzung von *Ῥαφαήλ* sei, glaube ich nicht. Ob der Engel Aphuel im Auferstehungsbuch des Bartholomäus bei W. Budge, Coptic apocrypha S. 198 auch an dieser Stelle genannt werden darf, ist unsicher.

22. Ein über die *ἀγάπη* gesetzter Engel heisst in dem Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 297 *Ἀφαμαήλ*. Wahrscheinlich derselbe Engel ist im Gregorius-Gebet über das Haus gesetzt, Reitzenstein a. a. O. S. 18 Anm. 8 (mit der Schreibung *Ἀφεμεήλ*). Man möchte vermuten, dass der Engel *Ἀφεδεεήλ* bei Reitzenstein nur infolge einer andern Schreibung sein Dasein als Presbyter-Engel führt (das. S. 301).

23. Nach Hippolyt, Refutatio S. 127, 14 (Wendland) ist *Βάβελ* einer der zwölf *μητρικοὶ ἄγγελοι* in dem System des Gnostikers Justin. Diese *Βάβελ* wird S. 129, 25 mit *Ἀφροδίτη* identifiziert (cf. auch S. 277, 6) und S. 131, 13 mit der *Ὀμφάλη* und der Herakles-Sage in Verbindung gebracht. Es ist nun interessant, dass auch in den Demotischen Zauberpapyri, bei Griffith-Thompson S. 47, dieser Name auftritt. Aber hier wird er nicht mit *Ἀφροδίτη*, sondern mit *Ἀγαθοδαίμων* in Zusammenhang gebracht. In den Planetengebeten von Cat. cod. astr. VIII 2 S. 174, 34 wird *Βαβέτ* als Dämon des Planeten *Ἀφροδίτη* genannt. Es liegt nahe *Βαβέτ* als Verschreibung aus *Βάβελ* aufzufassen und sich der Angleichung Justins zu erinnern. Indes, die astrologische Überlieferung zeigt, dass auch der Name *Βαβέτ* nicht feststeht. Man braucht nur die Namen der drei Dämonen der *Ἀφροδίτη* aus der Überlieferung einmal nebeneinander zu stellen. Cat. cod. astr. VIII 2 S. 174, 34: *Βαβέτ, Βαλτασάρ, Πρωτητζηκάτος* und Cat. cod. astr. X S. 82, 1 f.: *Βαβιβάκταρ, Πρότι, Ἰζικάτορ*. Der Überlieferung ist es also augenscheinlich nicht mehr deutlich gewesen, in welcher Weise die einzelnen Silben zu den Worten gehörten. Aus diesen Gründen wird man eine Gleichung von *Βαβετ* und *Βαβελ*

Digitized by Google

nicht annehmen dürfen. Woher der Engelname Babichel im keltischen Saltair na Rann stammt (Gougaud a. a. O. S. 266), ist vollends undurchsichtig.

24. In Cat. cod. astr. VI S. 77, 21 wird als erste Dekangottheit im Wassermann *Βαζείγχ* genannt. Im Talmudtraktat Sabbat 67a wird ein Engel Bazich (cf. daselbst auch Baz und Bazbazich usw.) genannt (s. Blau, Altjüd. Zauberwesen S. 74). Sollten diese beiden Gestalten nicht miteinander identisch sein?

25. Der Engel *Βαραχιήλ* ist aus Henoch 6, 7 und Orac. Sib. II 215 bekannt. In späteren Engeldarstellungen der byzantinischen und italienischen Kunst ist er immer mitgenannt, s. Bullet. monument. 1884 S. 768. Ebenso wird er in einer jüdischen Hausapotheke des XVII. Jahrhunderts erwähnt, s. Mitteil. Ges. f. jüd. Volksk. H. V, Hamburg 1900, S. 37 § 63. Bei Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte S. 27 steht Berakiel vor dem Throne Gottes. Derselbe Engel wird auch in der Schreibung Paracoel in dem lateinischen Manuskript des VIII. Jahrhunderts gemeint sein, das in Cabrols Dictionnaire in dem Artikel ‚conjurations' bekannt gemacht worden ist; s. ferner Journ. of theol. stud. XI (1910) S. 571. Auch der Engelname *Βαραχήλ* bei Wessely, Neue Zauberpapyri S. 55, 21 wird hierher gehören.

26. In dem Bulletin des antiquaires de France 1900 wurde auf S. 212 ein Amulett veröffentlicht, auf dessen einer Seite *βερετέας* und auf dessen anderer Seite *της βαρβερε[τε]ας* stand (Collection Blanchet). Ein analoges Stück aus Schlumbergers Besitz hatte auf der Vorderseite *βεβερτας* und auf der Rückseite *τας βερετεας* (das. S. 213). Ähnlich ist Flinders Petrie, Amulets nr. 135 t. Tafel 22 mit der Inschrift: *τας βεβερετε*. Daselbst nr. 135 c steht: *τας βερβερετε* neben Bes-Darstellung. Das von Chabouillet, Catalogue des camées unter nr. 2211 veröffentlichte Amulett (= Babelon, Guide illustré du cabinet des médailles, 1900, S. 72) ist nach diesen Beispielen zweifellos *τας βερβερτε* zu lesen.

27. In Cat. cod. astr. VIII 2 S. 157, 16 kommt *Βοαήλ* als Name des Planeten Selene vor. Wahrscheinlich ist Boel in den Demotischen Zauberpapyri damit identisch, Griffith-Thompson a. a. O. S. 61, 14. 111. 113. 115. Die Verbindung mit Aniel, die sich in den Demotischen Papyri zeigt, legt nahe, dass auch Boel an dieser Stelle auf den Mond bezogen

Digitized by Google

ist. Ob *Βουήλ* im Pariser Zauberpapyrus Z. 972 hierher gehört, ist fraglich. In Z. 1031 steht *Βουήλ* neben *Βήλ*.

28. Bei Fr. Preisigke, Sammelbuch der gr. Inschriften aus Ägypten sind unter nr. 970. 971. 2021 und 3573 Texte veröffentlicht worden, in denen das Wort *βους* in verschiedenen Abwandlungen, und ferner das Wort *βως* vorkommt. Ich glaube, dass dahinter der Name der Dekangottheit *Βώς* steckt, der bei Pitra, Analecta sacra et profana V 2 S. 288 vorkommt (= Ruelle in Revue de philologie 1908 S. 266, 166).

29. Papyrus Parthey I Z. 37 hat in der Lesung Partheys *βριντατηρ σιφρι*. Eitrem, Zu den Berliner Zauberpapyri, Forhandlinger, Kristiania 1923 S. 5 liest: *βριντατηρ οιφρι*. Eitrems Lesung ist zweifellos besser, denn Flinders Petrie, Amulets nr. 135 *αα* hat *βριντατηρ ωφρι* und das Amulett bei W. Budge, A guide to the 3d and 4th rooms ... in the Brit. Mus. S. 263 f. nr. 174 liest: *βριντατηρ οφριν*. Wir werden also im Papyrus Parthey entweder *ωφρι* oder *οφρι* oder *οιφρι* zu lesen haben.

30. Henoch 6, 7 wird ein Engel *Δανειήλ* erwähnt. Die Kenntnis dieses Engelnamens ist relativ verbreitet gewesen. In der Form *Δανιήλ* kommt er auf dem Goldamulett J. G. IX 2 nr. 232 Z. 34 vor. Cat. cod. astr. VII S. 180 Z. 13 kennt die Form *Δαναήλ* für einen Engelnamen. Auch der jüdische Volksglaube kennt einen Engel Daniel. In einer jüdischen Hausapotheke heisst es: ‚Daniel, der grosse ehrwürdige Engel, Richter des himmlischen Gerichtshofes, steht zur linken Seite der göttlichen Majestät und es ist sehr gut, ihn zu beschwören, wenn man vor Gericht kommt oder auch (?) in der Stunde der Gefahr', s. Mitt. der Ges. f. jüd. Volkskunde V 32 (§ 41 a), vgl. auch S. 33. Es ist nun interessant, dass der Engelname Daniel einmal auch in der mandäischen Literatur vorkommt. Im Ginza S. 260, 29 (Lidzbarski) wird von einem Engel Daniel gesprochen, der über das Feuer eingesetzt ist. Vermutlich ist dieser Engelname durch das mesopotamische Judentum den Mandäern vermittelt worden.

31. Auf der Vorderseite einer italienischen Gemme stehen die Worte *ψπλεω διαχθι*. Auf der Rückseite *βαρωχθα αθαραχθις*, s. Museo ital. di antich. class. I (1885) S. 135 nr. 107. Auf einer Gemme der Southesk-Collection I S. 197 nr. 89 findet sich auf der Rückseite der Text: *διαχθα μοραχθης αλαξα*. Endlich mache ich noch auf das Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 203 aufmerksam: *σελεεμ διαχ βαραχαθωρ*

Digitized by Google

βιβαθα usw. Zweifellos gehören alle diese Texte zusammen. Welches aber der ursprüngliche Wortlaut gewesen ist, lässt sich noch nicht feststellen.

32. In Cat. cod. astr. VIII 2 S. 174, 13 ist *Δονιέλ* Name eines zum Planeten *Ἥλιος* gehörigen Engels. In Cat. cod. astr. X S. 81, 16 lautet der Name *Δονοέλ*.

33. Henoch 10 wird ein Engel *Δουδαήλ* erwähnt. Man fühlt sich versucht, ihn mit dem *Δουθαήλ* in dem ‚hebräischen' Gebet des Philippus, Acta Philippi 132, zusammenzubringen.

34. In demselben Gebet der Acta Philippi 132 (S. 63 Z. 21) kommt der Name *Ἐλωήλ* vor, der auch Cat. cod. astr. VIII 3 S. 127, 17 bezeugt ist.

35. Der Engelname *Ἐζεκιήλ* aus Henoch 6, 7 kehrt in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 31 wieder.

36. Der Engelname *Ἐζριήλ* in Papyri Osloenses I nr. 1 Z. 173 lässt an den Engel Ezrael im äthiopischen Teil der Petrusapokalypse denken, Text s. Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1913 S. 72. Insofern ist der Engelname in dem neuen Zauberpapyrus aus Oslo für uns nicht ohne Interesse.

37. Bei Chabouillet, Catalogue Fould nr. 1119 findet sich ein Amulett mit der Inschrift *εμαμαρος*. Ebenso lautet die Inschrift Southesk Collection I S. 142 f. nr. 6. Von da aus ist der Schlussbuchstabe in der Lesung *εμμαμαρωχ* der Gemme Museo Borgiano S. 455 nr. 4 vermutlich zu korrigieren.

38. Seltsam ist, dass *Ἐμμανουήλ*, das als Bezeichnung Christi besonders beliebt war, daneben noch in hohem Masse als Engelname Verwendung gefunden hat. Sicher bezeugt scheint mir dieser Gebrauch an folgenden Stellen zu sein: Testam. Salom. 6, 8; Cat. cod. astr. VII S. 105, 18; Pradel, Gebete S. 27, 11; Inschrift aus Syrien bei Waddington nr. 2068. Wahrscheinlich ist dieser Sinn in dem Koptischen Fluchgebet bei Crum, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1896 S. 89 und in dem Exorzismus bei Vassiliev, Anecdota graeco-byzantina S. 333, 16 vorausgesetzt. Ich habe dabei alle Stellen unberücksichtigt gelassen, in denen *Ἐμμανουήλ* nur Zauberwort überhaupt ist.

39. Der Dämonenname *Ἐφιππᾶς* Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 15 stammt aus Testam. Salom. 6, 4.

40. In dem Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 301 findet sich der Engelname *Ζαμιήλ*. Mit ihm wird man das Wort *Ζαμαήλ* auf einer Göttinger Gemme zusammenzubringen haben, s. Wieseler, Göttinger Antiken (1858) S. 35

Digitized by Google

nr. 37 b = Hubo, Originalwerke usw. S. 183 nr. 1370. Möglicherweise ist *Ζαμιήλ* mit dem Engel *Σαμιήλ*, über den wir nachher reden werden, identisch, denn der Wechsel von *Ζ* und *Σ* ist überaus häufig. So ist z. B. *Ζουριήλ* in Papyri Osloenses I nr. 1 Z. 310 zweifellos identisch mit dem Engel *Σουριήλ*, der häufig vorkommt.

41. Im grossen Pariser Zauberpapyrus steht neben *'Ιάω* das Wort *Ζούχα* (Z. 1983). Damit könnte man den Namen der Dekangottheit *Ζόχα* vergleichen, der sich bei Pitra, Analecta sacra et profana V 2 S. 286 findet, der jedoch in Rev. de philol. 1908 S. 256 nr. 67 in der Form: *Ξοχά* auftritt.

42. Über die Verwendung des Wortes *'Ηλ* im Zauber s. meinen Aufsatz: Bemerkungen zur mandäischen Literatur in Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1926.

43. Das Zauberwort *ηλιαβρω* auf einem Stein des Thorwaldsen-Museums (Catalogue nr. 1683) kehrt im Katalog des Museo Borgiano S. 456 nr. 9 unter der Form *ηλιανβρω* wieder.

44. In der *Λεκανομαντεία* von Cat. cod. astr. IV S. 132, 7 findet sich ein korrumpierter Engelname: *'Ημντλβλ*. Man könnte den Vorschlag machen, diesen Namen als *'Ημιθριήλ* zu lesen, das im Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 301 belegt ist.

45. Cat. cod. astr. VIII 2 S. 174 kommt der Engelname *Θονιέλ* vor. Er wird dem *Θωνιήλ* aus Henoch 6, 7 entsprechen.

46. Eine Gemmeninschrift bei Raspe-Tassie nr. 625 beginnt mit den Worten: *Θωχ Θωχαμ*. Statt des letzteren Wortes ist *Θωχαω* zu lesen, wie ein Vergleich mit dem Text: Annales du service des antiq. IX (1908) S. 92 f. Z. 3 zeigt.

47. Aus Testam. Salom. 18, 18 ergibt sich, dass das Wort *ιαζ* als besonders zauberkräftig galt. Von daher begreift man. dass es in der Zauberformel bei Alexander von Tralles II S. 583 (= Heim, Incantamenta magica nr. 204) auftritt. Es scheint, dass man andere Worte mit *ιαζ* zusammengesetzt hat; man vergleiche *ιαιαζ* in Musée Belge 1914 S. 59 oder *ιαζαναβελ* bei Audollent, Defixionum tabellae nr. 238, 20, resp. *'Ιαζαχαήλ* bei Poimandres S. 298.

48. Der Text: Southesk-Collection I S. 190 nr. 78 (vgl. nr. 79 u. 80) muss von Pap. Leid. V. III 21 f., Alb. Dieterich S. 799 aus gelesen werden, also: *ιαρβαθατρα μνηψιβαω μνημεωψ*.

Digitized by Google

49. Zum Engelnamen *Ἰαωήλ* s. mein Buch: *Εἷς θεός*, Göttingen 1926, S. 89; s. auch unten nr. 56.

50. In Cat. cod. astr. VII S. 180, 10 kommt der Engelname *Ἰδά* vor. Ich glaube, dass damit der Teil einer Inschrift verständlich gemacht werden kann, den man bisher nicht hat verstehen können. Bei Dalton, Catal. of early christ. antiq. ist nämlich unter nr. 555 ein Amulett veröffentlicht worden, in dem es auf der Vorderseite heisst: *ὃν Σολομῶν, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ φύλαξον καὶ Ἰδία.* Das am Schluss stehende rätselhafte Wort *Ἰδία* scheint mir der oben angeführte Engelname zu sein.

51. Der Engel *Ἱερεμουήλ* bei Reitzenstein, Poimandres S. 294 geht doch wohl irgendwie auf den Jeremiel von IV. Esra 4, 36 zurück. Dieser hängt dann weiter wahrscheinlich mit dem Eremiel in der Eliasapokalypse ed. Steindorff S. 10 zusammen. Und endlich wird der Heremiel bei Gougaud a. a. O. S. 265 ebenfalls mit diesen Bildungen in Zusammenhang stehen.

52. Der Engelname *Ἰήλ* auf dem Thessalischen Goldplättchen J. G. IX 2 nr. 232 Z. 27 ist der Name eines *διάκονος*-Engels in dem Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 301. Vielleicht ist der Name Verkürzung des Engelnamens Jehiel, der bei Montgomery a. a. O. S. 207 Z. 3 f. sich findet.

53. Pap. Osloenses I nr. 1 Z. 173 hat den Engelnamen *Ἰουήλ*, der als Name eines Erzengels sich auch bei Reitzenstein a. a. O. S. 296 findet. In dem von C. Schmidt edierten unbekannten altgnostischen Werk kommt der Name zweimal vor. An der ersten Stelle (S. 339, 33) wird gesagt, *ιουηλ* sei ein Name der Neunheit. An der zweiten Stelle (S. 355, 2 f.) wird der Name als ‚Gott bis in Ewigkeit' interpretiert. Ein weiterer Beleg für das Vorkommen von *Ἰουήλ* ist der Londoner Zauberpapyrus bei Kenyon S. 67, 55 f. Siehe ferner unten nr. 56.

54. Interessant ist es, die Verbreitung des Engelnamens *Ἰσραήλ* zu verfolgen. Mir sind folgende Belege bekannt geworden. Henoch 10, 1 (S. 30, 8). Gebet des Joseph bei Origenes, Johanneskommentar S. 88 u. 189 ff. (Preuschen) in der Namensform *Ἰσραήλ* (vgl. auch die weibliche *ἀρχή* namens *Ἰσραήλ* bei dem Gnostiker Justin, Hippolyt, Refut. V 26, 1). Ferner Kenyon a. a. O. I S. 69. Pap. Osloens. I nr. 1 Z. 310.

Digitized by Google

Pariser Zauberpapyrus Z. 1816. Hagelexorzismus in der Inschrift aus Philadelphia bei H. Grégoire, Recueil des inscriptions gr. chrét. d'Asie mineure nr. 341 ter Z. 17. Phrygische Inschrift aus Kodja-Geuzlar bei W. M. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia I 2 S. 541 nr. 404.

55. Der Engelname *Ἰωαρήλ*, Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150,2 wird in der Form *Ἰαωρήλ* im Schatzzauber, Byzant.-neugr. Jahrbücher III S. 277 wiederkehren.

56. Pap. Osloens. I nr. 1 Z. 173 stellt die Engelnamen *Ἰουήλ* und *Ἰωήλ* nebeneinander. Es ist mir fraglich, ob man diese Namen wirklich zu unterscheiden hat. In den Armenischen Adamschriften wird der Name *Ἰωήλ* (von Preuschen in den Text gesetzt, s. S. 17,15) als ‚ewiger König' interpretiert. Das erinnert ja zweifellos an die Deutung ‚Gott bis in Ewigkeit', die das koptisch-gnostische Werk von dem Namen *Ἰουήλ* gibt. Siehe oben unter nr. 53. Auch das Verhältnis zur Bildung des Namens *Ἰαωήλ* (s. nr. 49) ist unklar. Aus Theodoret, Haeret. Fab. I 26 erfahren wir, dass *Ἰωήλ* Name der manichäischen Lichtjungfrau gewesen ist. Nun ist Jaoel in der slavisch erhaltenen Jakobsleiter c. 2 (S. 4 ed. Bonwetsch) ein Name Gottes. Die Jakobsleiter scheint mir aber sicher unter manichäischem Einfluss zu stehen (s. mein Buch *Εἷς θεός*, S. 314 Nachtr. zu S. 158 Anm. 3). Das würde nahelegen, auch die Namen Jaoel und *Ἰωήλ* miteinander zu verbinden. Da nun die *παρθένος τοῦ φωτός* als ein Aion gedacht wird, so begreift man, dass Jaoel unter den Aion-Prädikationen der Jakobsleiter erscheint und dass auf der andern Seite in den Deutungen ‚Gott bis in Ewigkeit' (für *Ἰουήλ*), bzw. ‚ewiger König' (für Joel) sich die Erinnerung an den Aion-Charakter dieser drei Namensformen *Ἰαωήλ*, *Ἰουήλ*, *Ἰωήλ* erhalten hat. In einer Beschwörung gegen Dämonische, die sich im Pariser Zauberpapyrus findet, steht Z. 3010 der Name *Ἰωήλ* an der Spitze der Zauberworte. Da im ganzen zwölf Namen aufgezählt werden, könnte auch an dieser Stelle *Ἰωήλ* einen Aion bezeichnen. An andern Stellen hat *Ἰωήλ* wohl keine prägnante Bedeutung. Bei Kenyon S. 69 Z. 132 ist es der Name eines Dämons. Im Gregorius-Gebet bei Reitzenstein, Poimandres S. 297 ist *Ἰωήλ* ein über den Schlaf gesetzter Engel, während er Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150,32 Name eines Stundenengels ist. Der Dämonenname Joel bei den Priszillianern, Priscillian Tract. p. 29 Schepps, s. auch Babut, Priscillien et Pri-

Digitized by Google

scillianisme S. 39 (cf. S. 144), wird wohl auf manichäischen Einfluss zurückgehen und nicht unwahrscheinlich mag es sein, dass auch in dem slavischen Leben Adams und Evas der Manichäismus die Quelle ist, auf die die Einführung dieses Erzengelnamens dort in 31, 1 (cf. 32, 2) zurückzuführen ist; siehe auch Jagič, Slav. Beiträge zu bibl. Apokryphen (Abhandlgn. Wiener Akademie 1893 S. 30). Endlich bemerke ich noch, dass der Engelname Juel (oder Joel) auch in dem äthiopischen Zaubergebet bei Basset, Les apocryphes éthiop. VII S. 20 (cf. S. 29) vorkommt.

57. Auf der Gemme: Chabouillet, Catalogue général des camées nr. 2179 begegnet das Wort *Ἰών*. Dasselbe Wort findet sich als Name eines Stundenengels in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 22. Wünsch, Antike Fluchtafeln (= Kleine Texte nr. 20) hat unter nr. 4 in Z. 1 *τὸν κτίσαντα γῆν κ[α]ὶ οὐρανὸν Ἰωνα* (= Audollent, nr. 242) das Wort *Ἰωνα* als Akkusativ einer unrichtigen Schreibung von *Ἰάω* interpretiert. Es wäre aber immerhin möglich, in diesem Wort die reguläre Bildung von dem Nominativ *Ἰών* zu sehen. Vielleicht hat das Zauberwort auch *Ἰωνα* gelautet, ein solches Wort findet sich auf einer Gemme der Southesk-Collection I S. 188 nr. 73.

58. In Pap. Leyd. V. V 15 ff. (Dieterich) kommt u. a. das Wort *ιώχ* vor. Es wäre daran zu erinnern, dass ein Intaglio aus der Sammlung Rollet die Inschrift *ιωχώ* hat (s. Arch. epigr. Mitt. 1886 S. 128 nr. 37) und dass ein Stundenengel in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 4 *ιωχθ* heisst.

59. Der Engelname *Καραιήλ* Cat. cod. astr. VIII 2 S. 153, 2 gehört wohl mit dem *Καραήλ* im Test. Sal. 18, 12 zusammen und ebensowohl auch mit dem Namen *Καριήλ* in Cat. cod. astr. X S. 224, 28.

60. Vermutlich ist Engelname *Καττιήλ* in Pap. Osloens. I nr. 1 Z. 171 mit dem Engelnamen *Καταήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 7 zusammenzubringen.

61. In Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 11 ist *Κιδουήλ* der Name eines Stundenengels. Daselbst S. 175, 14 kommt der Name *Κινουέλ* vor. Es wird sich um ein und denselben Namen handeln, dessen ursprünglicher Wortlaut noch festzustellen wäre

62. Ähnlich ist der folgende Dämonenname verschieden geschrieben worden. In Cat. cod. astr. X S. 82, 5 *Κληδάτορ*. das. S. 80, 14 *Κλιδάτωρ* und endlich Cat. cod. astr. X S. 153, 31 *Κληδάτωρ*. Es handelt sich um einen Dämon des Kronos.

Digitized by Google

63. Ebenfalls auf verschiedene Schreibungen wird zurückgehen: *Κοπιήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 26 und *Κοοπιήλ* daselbst S. 152, 14.

64. Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 13 ist *Κουρταιήλ* der Name eines Engels. In Testam. Sal. 18, 13 ist es der Name eines Dämons. Vielleicht ist *Κουτεήλ* in Cat. cod. astr. X S. 75, 16 danach zu ändern.

65. Auf verschiedenen Schreibungen (oder Lesungen) beruht der Unterschied zwischen *Κτηνοήλ* (Planetenengel) Cat. cod. astr. X S. 80, 14 und *Κτητοήλ* (Engel des Saturn) Cat. cod. astr. VIII 2 S. 172, 5.

66. Im Testam. Salom. 18, 37 wird ein *Λεικοῦργος* bzw. *Λυκοῦργος* genannt, der eine Dekangottheit zu vertreiben vermag. Es liegt nahe, dabei an den bekannten arabischen Gott *Λυκοῦργος* zu erinnern. Arabische Elemente zeigen sich auch sonst im Testam. Salom.

67. Im keltischen Saltair na Rann wird ein Engelname Luachel genannt, s. Gougaud, Les chrétientés celtiques S. 266. Die einzige Parallele, die mir bisher bekannt geworden ist, ist der Engelname *Λοαχεήλ* (Engel des zweiten Monatstages) in Cat. cod. astr. X S. 75, 10.

68. Der Erzengel *Λουήλ* im Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 296 wird mit dem Engel *Λουλιέλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 18 zusammengehören.

69. In Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 24 begegnet der Dämonenname *Μαμονάς*. Sodann ist in dem Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 301 *Μαμωνα* merkwürdigerweise die Bezeichnung für einen Presbyterengel. Nun ist es ja sehr wahrscheinlich, dass beide Stellen auf das neutestamentliche (Mt. 6, 24 und Luk. 16, 9. 11. 13) *Μαμωνᾶς* zurückführen, das ja — nach dem Zusammenhang, in dem es auftritt — die Vermutung nahelegen konnte, es sei hier ein Dämon gemeint. Der Dämonenname *Μαμωνᾶς* hat ein historisches Interesse. Das Zusammentreffen von Tertullian, adv. Marc. IV 33 mit Irenaeus, Haeres. III 8, 1 legt die Vermutung nahe (s. auch Adamantius ed. Bakhuyzen S. 56 f.), dass Marcion als Bezeichnung für den Weltschöpfer auch dieses Wort gebraucht hat (unsicher Harnack, Marcion 1. Aufl. S. 142 Anm. 1). Höchst merkwürdig ist nun, dass in der Pistis Sophia c. 130 *Μαμωνᾶς* Bezeichnung für den Drachen der äussersten Finsternis ist. Das lässt vermuten, dass sowohl Marcion wie der

Digitized by Google

Verfasser der Pistis Sophia in diesem Falle auf eine gemeinsame ältere gnostische Tradition zurückgehen. Unter einer solchen Annahme wird dann auch verständlich, dass Mamona bei den Bogomilen der Name des Teufels ist, s. Jagic, Slavisches Adambuch S. 42. Beachtenswert ist weiter, dass in der lateinischen Fassung der Passio Bartholomaei c. 5 ein angelus apostaticus namens Mammona genannt wird. Im griechischen Text wird er nicht genannt.

70. In dem Londoner Zauberpapyrus Kenyon S. 76 Z. 341 steht der Name *Μανιήλ* neben *Ἰάω Δαρύνκω*. Dazu stelle man den Namen eines Dämons *Μανιήρ*, der in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 5 vorkommt. Der Engel *Μαννιήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 151, 29 gehört vielleicht auch hierher.

71. Bei Kenyon, Greek papyri S. 79 Z. 434 steht das Wort *μαρουήλ*. Damit wird der Engel *Μαρουήλ* bei Reitzenstein, Poimandres S. 298 zusammengehören.

72. Der Stundenengel *Μάχλουχ* in Cat. cod. astr. VII S. 178, 25 wird mit dem Namen des 3. Dekans im Wassermann zusammengehören, der in Cat. cod. astr. VI S. 77, 29 in der Namensform *Μαχιλούχ* überliefert ist.

73. Bei Pradel, Griech. und südital. Gebete wird als *ἄγγελος τῶν πηγῶν καὶ τῶν φρεάτων* ein Engel *Μελλιδόν* genannt (das. S. 18, 7 f.). Dieser Engel ist zweifellos mit dem *Μελχοιδὸν τὸν ἐπὶ τοῦ ὕδατος καὶ τῶν πηγῶν* in dem Pariser Amulett bei Reitzenstein S. 296 zusammenzubringen. Im Gregorius-Gebet bei Reitzenstein S. 297 ist für denselben Engel der bekanntere Name *Μελχισεδέκ* eingesetzt worden.

74. Der Engelname *Μισαήλ* ist aus dem Pariser Zauberpapyrus Z. 1816 bekannt. Als weitere Belege verweise ich auf Reitzenstein, Poimandres S. 298; Hygromantia Salom. in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 31.

75. Wenn es Pap. Soc. Ital. I nr. 29, 7 heisst: *ἐν τῷ οὐρανῷ Μουριαθα*, so entspricht dieser Text dem *ἐπὶ τὸν ἕκτον οὐρανὸν Μοριάθ* auf dem Silberplättchen von Beyruth, s. Florilegium M. de Vogüé (1904) S. 288, 31. Beide Texte gehören zu ein und demselben Grundformular. (Von Preisendanz in Raccolta Lumbroso, Milano 1925, S. 212 ff. nicht gesehen.) Möglicherweise hat sich eine Erinnerung daran in den Athenischen *Σολομωνικαί* erhalten, wo einmal ein Engel *Μορώθ* genannt wird, der in der Handschrift *Γ* die Form

Digitized by Google

Μοράθι angenommen hat. Text s. Byzantin. Zeitschr. Bd. I (1892) S. 560 nr. 12.

76. Die Hygromantia Salom. in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 153, 13 kennt einen Engel *Μουριήλ*. Derselbe Name hat daselbst S. 152, 12 die Form *Μουρουήλ*. Auch der Dämonenname *Μωριήλ* daselbst S. 153, 36 wird damit zusammenhängen. Es ist ferner möglich, dass in Pap. Osloens. I nr. 1 Z. 174 *Μετμουριήλ* damit zusammenzubringen ist. Dieser Engelname muss früher einmal eine ziemliche Bedeutung gehabt haben. Bei W. Budge, Coptic martyrdoms 1914 S. 474 f. wird erzählt, dass Muriel später Abbaton genannt worden sei. In schottischen Gebeten wird später noch Muriel neben Ariel und Uriel genannt. Gougaud, Les chrétientés celtiques S. 266. Auf welche Quelle alle Kenntnis von dem Engel Muriel zurückführt, ist noch nicht ermittelt worden.

77. Im Bartholomäusevangelium wird ein Engel *Ναθαναήλ* genannt (so Handschrift G; die Herausgeber setzten *Ξαθαναήλ* in den Text), s. Revue biblique 1913 S. 331. Dieser Name ist auch sonst bezeugt. In den Ps.-Philonischen Altertümern erscheint er als der Engel, der über das Feuer gesetzt ist (Übersetzung von James S. 187); s. auch Jewish Quart. Review X 279 und in einem koptischen Zauberspruch wird er ebenfalls genannt, s. Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1895 S. 134.

78. Pap. Osloens. I nr. 1 Z. 171 u. 173 kennt den Engelnamen *Ναριήλ*. Im äthiopischen Henoch 82, 13 ist Narel der Engel der letzten Jahreszeit, des Winters. Der Name kommt auch in der aramäischen Zauberschale bei Montgomery a. a. O. S. 183 vor.

79. In dem Dresdener Ms. A. 187 p. 550, das v. Dobschütz in Byzantin. Zeitschr. 1906 S. 257 veröffentlicht hat, werden die Namen der Engel mitgeteilt, die den Stein vom Grabe Jesu gewälzt haben. Der eine von ihnen heisst *Νασαήλ*. Das ist derselbe Engel, von dem es im Gregorius-Gebet bei Reitzenstein a. a. O. heisst: *Νασαὴλ ὁ ἐπὶ τῶν ὀρέων*. Vielleicht gehört auch der Engel *Ναραήλ* bei Reitzenstein S. 301 in diesen Zusammenhang.

80. Im äthiopischen Henoch 69, 2 liest die Ausgabe von Flemming den Engelnamen Nequeel, Charles liest Nequael, während Dillmann das Wort als Nuquael las. Ich glaube, dass Dillmann die richtige Lesung gegeben hat, denn man kann vermuten, dass der Engel Nuquael mit dem Engel

Digitized by Google

Νουχαήλ zu identifizieren ist, der auf dem Silbertäfelchen von Beyruth genannt wird, s. Florilegium M. de Vogüé (1909) S. 289, 58. Dazu kommt weiter, dass ein Engel Nuquael aus den manichäischen Turfanfunden bekannt ist, s. Müller, Handschriftenreste in Estrangeloschrift II = Abhandl. Berl. Akad. 1904 S. 45 Anm. 1.

81. Der im Testam. Salom. wiederholt genannte Dämon *Ὀρνίας* (s. 1, 2.10; 2, 2; 2.8.9; 20, 6) ist wohl mit dem Dämon *Ὀρνέας* der *Λεκανομαντεία* im Cat. cod. astr. IV S. 132, 10 identisch. Ich vermute, dass sich derselbe Dämon auch hinter den Bildungen *Ὀρναῖ* Cat. cod. astr. VIII 2 S. 149, 36 und *Ὀρνάν* das. S. 151, 26 verbirgt. Weniger sicher ist mir, ob auch der Dämon *Ὀρνοήλ* Cat. cod. astr. X S. 81, 30 hiermit zusammenzubringen ist.

82. Der Engelname *Ὀρφνιήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 40 wird eine Verkürzung des Namens Orphaniel sein, der im koptischen Zaubertext von Turin vorkommt, s. Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1895 S. 134.

83. Ebenso ist *Ὀτραήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 153, 17 als Verkürzung aus *Ὀταροήλ* das. S. 176, 6 aufzufassen.

84. Der Engelname *Οὐξηνοήλ* in Cat. cod. astr. X S. 216, 5 f. ist mit dem *Οὐξουνουήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 154, 15 identisch.

84 a. Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 11 kennt einen Engel *Παραπιήλ*, der zweifellos mit dem Parapael in dem äthiopischen Gebet bei Basset, Les apocryphes éthiop. VII S. 17 zu identifizieren ist. Letzterer wird als Schiff prädiziert, das keinen Schiffbruch erleidet. Vielleicht ist der Engel Vrevoel (= Pravuel), der als Schreiberengel im slavischen Henoch eine bedeutende Rolle spielt (22, 11 f.; 23, 3 f.) damit in Verbindung zu bringen.

85. Der Engelname *Περγανιήλ*, der Cat. cod. astr. VIII 2 S. 151, 17 vorkommt, ist wohl mit *Περανιήλ* das. S. 152, 15 zu identifizieren.

86. Ebenso auch *Περιήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 16 mit *Περουήλ* das. S. 150, 1. Bei diesem Engelnamen *Περιήλ* legt sich die Vermutung nahe, dass der Engel Parhiel (Parahiel) der Mandäer damit in Verbindung zu bringen ist, siehe Johannesbuch der Mandäer, Übers. Lidzbarski, S. 21, 15 (22, 3) und 22, 18 f. Der Name kommt nur an diesen Stellen in der mandäischen Literatur vor. Der Engel Parhiel der Mandäer

Digitized by Google

ist eine Art Flügelwesen, das Streitross des Gubran. Mit Parhiel vergleiche *Παρέλ* in Test. Sal. Rec. C. X 6.

87. Das in der Revue archéol. 1924 S. 419 f. veröffentlichte Amulett: Ibis mit Beischrift *πεσσε* hat sein Analogon in einem Kopenhagener Amulett, s. Musée Thorwaldsen III S. 185 nr. 1692 mit derselben Beischrift.

88. Der Engel *Πιτριήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 154, 6 ist zweifellos mit *Πετριήλ* das. X S. 216, 6 zu identifizieren. Unsicher bleibt der Zusammenhang mit *Πατριήλ* das. VIII 2 S. 154, 12, cf. *Πατιήλ* S. 151, 23 und *Πεταρωήλ*, Strzygowski, Koptische Kunst nr. 7272.

89. Der Engel *Πλετανίξ* in Cat. cod. astr. X S. 213, 4 findet sich auch Cat. cod. astr. VIII 2 S. 154, 1.

90. In Henoch 20, 4 ist *'Ραγουήλ* der Engel *ὁ ἐκδικῶν τὸν κόσμον τῶν φωστήρων* (S. 48, 22 f., cf. 23, 3; S. 54, 15). Aus dieser Notiz im Henochbuch erklärt sich, dass in den koptischen Wundern des Erzengels Raguel gesagt wird, Raguel sei das Haupt der Himmelslichter (Revue de l'orient. chrét. 1913 S. 280) und dass er die Sonne beim Tode Jesu sich verdunkeln und den Mond zu Blut werden lässt. Er hat auch für Josua die Sonne still stehen lassen (S. 281; vgl. 118) und den Stern der Magier nach Bethlehem geleitet (S. 120). Raguel ist es endlich gewesen, der dem Bileam entgegentrat (siehe auch nachher unter Nr. 108) und ihn zu seiner Prophezeiung über Christus veranlasst hat (daselbst S. 118 f.). Die Verbindung von Bileam-Prophezeiung und Magierstern legt die Annahme nahe, dass die Verbindung des Erzengels Raguel mit diesen Vorgängen vielleicht in Kreisen des syrischen Christentums vorgenommen worden ist, wo man sich für solche Fragen besonders interessierte. Die Wunder des Erzengels Raguel sind nur koptisch erhalten, gehen aber vielleicht doch auf eine syrische Quelle zurück. In Henoch 20, 4 steht *'Ραγουήλ* an dritter Stelle in einer Reihe von sieben Engeln. Daneben kommt er auch in einer Viererreihe vor: s. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon S. 16 nr. B Z. 5: *Μιχαήλ, Γαβριήλ, 'Ραγουήλ, 'Ραφαήλ*. Ferner Hagelexorzismus aus Philadelphia: *'Ραφαήλ, 'Ραγουήλ, 'Ισραήλ, Ἀγαθοήλ*; s. Grégoire, Recueil nr. 341 ter Z. 17 f. Schon bei den Barbelioten des Irenaeus findet sich Raguel in einer Viererreihe, er wird dort mit der *Θέλησις* identifiziert (Irenaeus, Ilaer I 29, 2). Endlich ist sein Name auch für eine Reihe von neun Engeln bezeugt: s. Dill-

Digitized by Google

mann, Über die Regierung, insbes. Kirchenordnung, des Königs Zar'a Jacob, Berlin 1880, S. 50. Vgl. auch die Reihe von Engeln in dem koptischen Fluchgebet Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1896 S. 89 und Jaffé, Mon. Mog. Bibl. rer. Germ. III 144 f. An beiden Stellen findet sich der Name Raguel. Wenn in dem koptischen Fluchgebet a. a. O. gesagt wird: ‚Raguel, schlage sie mit dem feurigen Schwerte', so ist eine solche Bitte aus dem Henochbuch verständlich. Unverständlich ist es dagegen, wenn es in der koptischen Moses-Adam-Apokalypse heisst: ‚Raguel mit dem lebendigen Wasser' (Sitzungsber. Berl. Akad. 1891 S. 1046). Hier ist die Beziehung von Raguel zu dem ‚lebendigen Wasser' für uns ebensowenig fassbar, wie seine Beziehung zu den *βόες*, *πρόβατα* und *αἰγίδια* im Gregorius-Gebet bei Reitzenstein, Poimandres S. 297. Im Lateinischen ist die Erinnerung an den Engel Raguel ebensowenig verloren gegangen (s. Le Blant, Nouveau recueil usw. nr. 32. 254. p. 42 und 269 und p. XVI) wie im Keltischen (s. Gougaud, Chrétientés celtiques S. 265). Im Rituale Dunelmense (1840) S. 198 heisst es: *Raguel, id est fortis, id est satahel,* s. ferner James in Journ. Theol. Stud. XI (1910) S. 571. Im Slavischen Henoch 33, 5 werden die beiden Engel Samuel und Raguel genannt.

91. Henoch 6, 7 nennt unter den Namen der gefallenen Engel einen Engel namens *'Ραμιήλ* (vgl. 69, 2). Dieser Engel regiert anscheinend später als *'Ραμαήλ* den Mittwoch, s. Cat. cod. astr. VII S. 179 Z. 20. Ebenso heisst der Engel, der nach der syrischen Baruchapokalypse über die wahren Visionen gesetzt ist (55, 3 und 63, 16). Das stellt freilich einen solchen Widerspruch dar, dass man geneigt sein könnte, zwischen *'Ραμιήλ* und *'Ραμαήλ* einen Unterschied anzunehmen. Im mandäischen Divan (ed. Euting) wird anlässlich der Figur 20 bemerkt, der Name des dargestellten Dämons Schdum sei Rahmel (s. Lidzbarski, Johannesbuch der Mandäer S. 10 Anm. 1). Dieser Rahmel muss also ein böses Wesen sein. Es liegt nahe, ihn mit dem *'Ραμιήλ* aus dem Henochbuch zu identifizieren. Etwas Sicheres wage ich nicht zu äussern. Nur darauf ist noch hinzuweisen, dass in Orac. Sib. II 215 der Engel *'Ραμιήλ* zu den fünf Engeln gerechnet wird, die die Seelen zu dem *βῆμα θεοῦ* hinführen und dass in Henoch 69, 2 ein Rumael genannt wird, der wohl mit Ramiel identisch ist (s. auch Rumiel in Collectanea Bedae) und der in der Schreibweise Rumihel in The book of Cerne ed. Kuyper's S. 153, 12

Digitized by Google

in einer Bitte um Schutz angerufen wird (vgl. auch den Rumiael bei James, Journ. of Theol. Stud. XI (1910) S. 570.

92. Der Engel *Ῥαχαναήλ* in Cat. cod. astr. X S. 53 F. 9 und der Engel *Ῥαψαναήλ* bei Reitzenstein a. a. O. S. 301 werden miteinander identisch sein.

93. Die Glaspaste bei Ruggiero, Catalogo del museo Kircheriano 1878 S. 250 nr. 134 hat die Inschrift: *ρεαλχμη*. Daneben stelle man das Wort *ρεαλνμη* bei Chabouillet, Catal. génér. des camées, Paris 1858, nr. 2192.

94. Für den Engel *Ῥουβήλ* in Pap. Osloens. I nr. 1 Z. 171 kenne ich nur eine einzige Parallele in dem zum Mars gehörigen Engel Rubael der Harranier bei Dozy, Nouveaux documents usw. S. 296.

95. In Cat. cod. astr. VIII 2 S. 157, 16 ist *Σαβαήλ* Name des Mondes. Von daher wird begreiflich, dass *Σαβαήλ* bei Beschwörungen des Mondes genannt wird; s. Polites, *Λαογραφικὰ σύμμεικτα* t. II (1921) S. 174 f. Im Testam. Sal. 18, 10 heisst es, der *Σαβαήλ* vertreibe den Dekan *Σφενδοναήλ*. Das Wort findet sich weiter auf der Rückseite eines *Χνοῦβις*-Amuletts, Southesk Collection I S. 170 nr. 45 und auch in den Demotischen Zauberpapyri, s. Griffith-Thompson a. a. O. S. 135, 6. Als Sabiel begegnet der Name in den aramäischen Zaubertexten, s. Montgomery a. a. O. S. 165 Z. 2. Im Testam. Sal. liest die Handschrift L statt *σαβαὴλ* ein *σαφαήλ*. Ein Engel dieses Namens, ein *ἄγγελος τῆς ἡμέρας καὶ νυκτός* findet sich bei Pradel a. a. O. S. 18, 17. Ich bin nicht sicher, ob man beide Namen miteinander zu identifizieren hat. Mit *Σαφαήλ* hängt vermutlich *Σαφουήλ* in dem Pariser Amulett bei Reitzenstein a. a. O. S. 294 zusammen. Der Cat. cod. astr. X S. 81, 20 genannte Engel des Mondes namens *Σαφγηήλ* ist wohl aus *Σαφουήλ* o. ä. entstanden. Er begünstigt die Annahme einer Gleichung: *Σαβαήλ*, *Σαφαήλ*, *Σαφουήλ*. Eine Schwierigkeit ist nur, dass in der koptischen Moses-Adam-Apokalypse ein Engel Salaphuel genannt wird (s. Sitzungsber. Berl. Akad. 1891 S. 1046), aber der ist wohl neben den Saraphuel im Auferstehungsbuch des Bartholomäus zu stellen (s. W. Budge, Copt. apocrypha S. 199), so dass sich also die Annahme einer Verkürzung von Saphuel aus Salaphuel nicht empfiehlt, s. auch unter nr. 107.

96. Zu der Inschrift *σαβοων ηθη* auf der Gemme: Chabouillet, Catal. nr. 2099 vgl. die Inschrift: *αι σαβοων εθην* bei Middleton, The Lewis Collection S. 80 nr. 20.

Digitized by Google

97. Bei Hippolyt, Refutatio ed. Wendland S. 127, 14 erscheint unter den zwölf *μητρικοὶ ἄγγελοι* des Gnostikers Justin ein Engel *Σαήλ*. Merkwürdigerweise erscheint derselbe Name auch im Gregorius-Gebet bei Reitzenstein a. a. O. S. 18 Anm. 8 zur Bezeichnung eines Engels, der die Kranken schützt. Weitere Belege sind mir nicht bekannt. Möglich wäre auch, dass Sar-Sael im slavischen Baruchbuch c. 5 hierher gehörte.

98. Der Engel *Σαλταήλ* findet sich Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152, 19. Daselbst auf S. 151, 25 findet er sich in der Schreibung: *Σαλτιέλ*. In dieser Form kommt er auch in der aramäischen Zauberschale bei Montgomery a. a. O. nr. 35 Z. 5 vor. Wahrscheinlich ist der Engel Salathiel in der armenischen Passio des hl. Georg (s. Anal. Bolland. 1909 S. 258, 35; cf. S. 261, 8) und auf dem Gemälde Rev. arch. 1857 p. 311 damit zusammenzubringen; s. auch unter nr. 106.

99. Der Engel *Σαλωήλ* ist Cat. cod. astr. VIII 2 S. 153, 32 und Cat. cod. astr. X S. 213, 1, zweimal bezeugt.

100. Henoch 6, 7 kennt im Text von Syncellus einen gefallenen Engel namens *Σαμιήλ*. Im griechischen Henoch entspricht ihm wahrscheinlich der Engel *Σεμιήλ*, es sei denn, man betrachte den ebenfalls vorkommenden Engel *Ταμιήλ* als Verschreibung aus *Σαμιήλ*. Im Äthiopischen scheint Sampsiel (s. auch S. 88, 1) dem *Σαμιήλ* zu entsprechen. Dieser Engel *Σαμιήλ* wird Orac. Sib. II 215 unter den Gerichtsengeln aufgezählt. Man hat ihn wohl mit dem Engel *Σαμαήλ* zu identifizieren, der wiederholt erwähnt wird. In Apoc. Bar. c. 4 pflanzt er den Weinstock, durch den Adam verführt wird (cf. c. 9). Im Testam. Sal. Rec. C gilt *Σαμαήλ* als Haupt der Dämonenwelt (S. 96, 6 McCown). Wenn *Σαμαήλ* im Gregorius-Gebet als *ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ* gesetzt erscheint (Reitzenstein a. a. O. S. 297), so erklärt sich das wohl aus jüdischer Tradition. Zohar zu Gen. 1, 2 setzt ihn über den Fluss Dinor. Es scheint, dass Samael allgemein als ein böser Engel gegolten hat. Als ein solcher wird er in der Ascensio Jesaj. dargestellt (1, 8. 11; 2, 1; 3, 13; 5, 15. 16; 7, 9). Die durchgängige Verwendung dieses Namens in der Ascensio Jesajae macht die Teilungshypothesen schwierig. Ähnlich wie die Ascensio Jesajae äussern sich auch jüdische Autoren über Samael (s. Lévi in Rev. Ét. Juives 1897 S. 156 ff.; Frank, La Kabbale S. 169 f.). Nun wird bei den Harraniern eine Gottheit namens Schemâl

Digitized by Google

verehrt, den Chwolsohn, Les Ssabiens I S. 279 mit dem Engel Samael in Verbindung gebracht hat (s. auch II 29. 36. 220). Diese mesopotamische Gottheit ist sogar der Hauptgott der Harranier, und R. Dussaud hat die Vermutung ausgesprochen, dass diese Gottheit die Sonne bei ihrem nächtlichen Aufenthalt im Norden bezeichne (La religion des Nosairis S. 84). Man könnte dann sehr gut begreifen, dass die Rabbinen aus dem im Norden (dem Sitz der bösen Geister) befindlichen Sonnengott einen bösen Geist gemacht haben. Diese Hypothese hat jedoch die Schwierigkeit, dass weder in den aramäischen Zauberschalen noch in der mandäischen Literatur der Engel Samael begegnet, und doch müsste man ihn ja gerade dort zuerst erwarten. Infolgedessen möchte ich der Hypothese von Chwolsohn doch zweifelnd gegenüberstehen. Nach Theodor bar Khoni hätten die Ophiten gelehrt, dass Samiel in Gestalt eines Schweines im untersten Himmel wohne. Dieser Samiel sei blind, böse und satanisch. Er sendet Donner, Blitz und Erdbeben (ed. Pognon S. 213). Die Stellung, die in diesem System dem Samiel zugewiesen wird, zeigt, dass er ein ganz niedriges und dämonisches Wesen ist (es ist wohl der Planet Mars). In der Zohar (s. Lücken, Michael S. 40) nimmt er nicht eine ganz so niedrige Stellung ein. Dort hält er sich im dritten Himmel auf. In den Proceed. Soc. bibl. arch. 22 (1900) wird S. 341 ein Bild von Samael gegeben. Er gleicht einem Mann mit ausgestreckten Händen. ... Hörner hat er nicht — sein Metall ist Eisen usw. Da ihm das Eisen zugewiesen wird, steht er augenscheinlich zum Planeten Mars in irgend einer Beziehung. Den Priszillianern scheint der Engelname Samael bekannt gewesen zu sein, s. Priscilliani tract. ed. Schepps S. 17, 23, s. auch Babut, Priscillien S. 39. Die Mandäer haben den Engel Samael dagegen nicht gekannt. Im Ginza S. 200, 28 wird einmal von einem Satan Ismael geredet, wozu Lidzbarski anmerkt, dass die Mandäer an dieser Stelle aus dem Namen Samael ein Ismael gemacht hätten, aus Hass gegen die Araber, s. auch nr. 102.

101. Der Engel *Σαμιζαήλ* bei Reitzenstein S. 297 findet sich daselbst S. 294 in der Schreibung *Σαμισαήλ*. Man ist versucht, dazu *Σαμοσαήλ* in Cat. cod. astr. X S. 213, 24 = *Σαμουσαήλ* bei Reitzenstein S. 296 hinzuzunehmen, denn sowohl *Σαμουσαήλ* wie *Σαμισαήλ* gelten als Engel, die über das *ξύλον* gesetzt sind.

Digitized by Google

102. In dem Amulett bei Reitzenstein a. a. O. S. 297 wird zweimal ein Engel *Σαμονήλ* genannt, der über Regen, Hagel und Donner gesetzt ist. Das erinnert so sehr an das, was Theodor bar Khoni (s. nr. 100) über den Engel Samiel berichtet, dass man eine Identifizierung beider Engel anzunehmen geneigt ist. An weiteren Belegen für den Engelnamen *Σαμονήλ* habe ich mir Slav. Henoch 33, 5 (neben Raguel) — ein guter Engel — Cat. cod. astr. VIII 2 S. 151, 10 und das. X S. 75, 15 notiert. Aber wahrscheinlich gehört auch *Σαουμήλ* in Pap. Osloens. I nr. 1, 174 hierher.

103. Der in Henoch 6, 7, Syncellus-Text, gebotene Engelname *Σαμψίχ* (ihm entspricht wohl *Σαμμανή* im Haupttext) erinnert an den Namen des Dekans *Σαμπάχ*, Cat. cod. astr. VI S. 75, 19.

104. Der Engel *Σαραζαήλ* bei Reitzenstein, Poimandres S. 296 ist wohl mit dem *Σαρισαήλ* im Gregorius-Gebet, das. S. 297, zu identifizieren.

105. *Σαριήλ* ist Name eines gefallenen Engels in Henoch 6, 7 (Syncellus), cf. 20, 6. In 8, 3 begegnet er in der Form *Σεριήλ*. Als Engel des vierten Himmels wird *Σαρριήλ* auf dem Silberplättchen von Beyruth genannt, s. Florilegium M. de Vogüé S. 288, 25. Eine athenische Handschrift mit Amuletten endigt mit der Bitte: *Σαραὴλ βοήθησον*. s. Cat. cod. astr. X S. 47. Dieser Engelname ist in der manichäischen Literatur wiederholt bezeugt. Bei Müller, Handschriftenreste in Estrangeloschrift (Sitzungsber. Berl. Akad. 1904) S. 351 steht er hinter Raphael, Michael und Gabriel (= Müller, Abhandl. Berl. Akad. 1904 S. 45). Dieselbe Vierheit von Engelnamen mit Sarael als letzten wird auch in Abhandl. Berl. Akad. 1904 S. 56. 57 angerufen. Im Auferstehungsbuch des Bartholomäus ist Sareiouel der Name eines Lichtengels, s. W. Budge, Coptic apocrypha S. 198. Aber das ist wohl der Engel Saraphuel, über den wir unter nr. 95 gesprochen haben. Auch in den aramäischen Zauberschalen (Montgomery nr. 14 und nr. 35) wird dieser Engel angerufen und noch die keltische Literatur hat eine Kenntnis dieses Namens, s. Gougaud a. a. O. S. 265 f. Ich glaube nicht, dass allein das Henochbuch die Ursache der Bekanntschaft mit diesem Namen gewesen ist, aber noch wissen wir nicht, durch welche Schrift er verbreitet worden ist.

106. Testam. Sal. X 35 kennt einen Engel *Σαρατιήλ* (Rec. C); X 47 in Handschrift T nennt anscheinend denselben

Digitized by Google

Engel *Σαρατήλ*. Derselbe Engel wird anscheinend auch im Hexahemeron des Ps.-Epiphanius (ed. Trumpp) genannt. Aber das ist nicht sicher. Es könnte event. auch Salatiel gelesen werden. Bei dem Wechsel von λ und ρ wäre es möglich, dass es sich um ein und denselben Engel handelt. Über Salathiel s. nr. 98.

107. Die *Λεκανομαντεία* in Cat. cod. astr. IV S. 132, 8 kennt einen Engel *Σαραφαήλ*. Der wird mit dem koptischen Engel Salaphuel bzw. Saraphuel identisch sein, über den wir unter nr. 95 gehandelt haben. Sicher ist der Engel *Σαρφαήλ* in Cat. cod. astr. X S. 81, 20 damit zu identifizieren. Er ist der Engel des Jupiter, ebenso wie es der Sarafiel im Volksglauben des Islam ist; s. Canaan, Aberglaube usw. in Palästina S. 7 (cf. S. 23. 95).

108. Pap. Soc. It. I nr. 29, 41 nennt anscheinend einen Engel *Σαραχαήλ* (s. auch Preisendanz, Raccolta Lumbroso S. 214), der in dem Sarachel des keltischen Saltair na Rann, s. Gougaud a. a. O. S. 266, sich erhalten haben wird. Wenn die Beschwörung in dem Papyrus bei dem *Σαραχαὴλ τοῦ Βιλιάμ* geschieht, so darf man vermuten, dass der Engel Sarachael hier für den Engel Raguel eingetreten ist, der, wie wir unter nr. 90 gesehen haben, dem Bileam sich entgegengestellt hat. Von hier aus erschliesst sich also der Sinn von Z. 40 f. im Florentiner Papyrus. Da der Papyrus im 4. Jahrhdt. geschrieben ist, müssen wir ein verhältnismässig hohes Alter für die exorzistische Verwendung der Bileam-Szene annehmen.

109. Das Bartholomäus-Evangelium sagt, *Σαταναήλ* sei der ursprüngliche Name für Beliar gewesen, s. Rev. Bibl. 1913 S. 331 f. (cf. S. 179, 25). Bei dem Gnostiker Justin ist zwar der Satan auch einer unter den zwölf *μητρικοὶ ἄγγελοι* (s. Hippolyt ed. Wendland S. 127, 11), aber sein Engelcharakter ist dort doch noch nicht durch Anhängung der Silbe *-ηλ* zum Ausdruck gebracht worden. Auch sonst ist ja in der altkirchlichen Literatur die Meinung weit verbreitet, dass Satan ein Engel war (s. z. B. Tertullian, adv. Marc. V 12. 16). Der Gebrauch des Wortes Satanael muss dagegen einer späteren Zeit angehören und wohl auch einem begrenzten Milieu (Bogomilen) entstammen. Besonders auffallend ist die Verwendung in den slavischen Apokryphen. Während der griechische und äthiopische Henoch diesen Namen nicht haben,

Digitized by Google

findet er sich dagegen wiederholt im slavischen Henoch (18, 4. 31, 4). Im slavischen Henoch 31, 4 wird ebenfalls wie im Bartholomäus-Evangelium (= Fragen des Bartholom. 4, 25 in Nachr. Götting. Ges. d. W. 1897) gesagt, dass Satanael der ursprüngliche Name Satans gewesen sei. Auch das slavische Baruchbuch c. 6 kennt den Namen Satanael. An weiteren Belegen ist mir noch eine Stelle in der ‚Kostbaren Perle' des Johannes Ibn Sabâ bekannt geworden. Diese merkwürdige arabische Schrift aus dem 13. Jahrhundert verdiente einmal eine gründliche Untersuchung ihrer Quellen. (Die Stelle Patrol. Orient. XVI S. 604.) Aus Psellos, de daemon. operat. c. 2 (Patr. Gr. 122 S. 825) erfahren wir, dass *Σαταναήλ* bei den Euchiten bekannt war, und Euthymius, Panoplia tit. 27 c. 8 (Patrol. Gr. 130 col. 1304) belehrt uns, dass *Σαταναήλ* nach Lehre der Bogomilen der ursprüngliche Name Satans gewesen sei. Der Namenswechsel ist bei den Bogomilen durch seine Besiegung durch Christus, an den andern Stellen aber durch seinen Fall bedingt. Wie mir scheint, ist der durch den Fall bedingte Namenswechsel des Satan im altböhmischen Solfernur in der Weise nachgeahmt worden, dass gesagt wird (c. 3), Lucifer heisse nach seiner Verstossung aus dem Himmel fortan Luciper d. h. Verlierer des Lichtes; s. Jagič, Slavische Beiträge zu den bibl. Apokryphen = Abhandl. Wiener Akad. 1893 S. 70.

110. Es liegt nahe, den Engel *Σερπερεήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 173, 10 mit dem Engel *Σερπερεήλ* in Cat. cod. astr. X S. 81, 29 zusammenzubringen. Nur das eine ist zu beachten, dass der erste Engel ein Engel des Kronos, der zweite einer des Zeus ist.

111. Bei Jaffé, Mon. Mog. Bibl. rer. Germ. III 144 f. (s. Hefele, Konziliengeschichte III S. 506 2 A. 539) wird ein Engel Simiel genannt, der sonst nicht bekannt ist. Vermutlich ist dieses Wort mit dem Namen *Σιμέλ* zusammenzubringen, von dem es Cat. cod. astr. IV S. 145, 21 heisst, dass er ein persischer Sternname sei.

112. *Σιχαήλ* ist im Pariser Amulett bei Reitzenstein, Poimandres S. 296 ein Engel *ἐπὶ τοῦ ῥίγους καὶ πυρετοῦ* (cf. S. 298). Er entspricht dem *Συχαήλ* im Gregorius-Gebet das. S. 297. Dieser Engelname kommt auch in einem Sisinnius-Exorzismus vor; s. Pypin und Spasovič, Histoire des littérat. slav. tr. Denis. t. I Paris 1881 S. 118 f.

Digitized by Google

113. Der Zauberpapyrus von Oslo hat einen neuen Beleg für das Vorkommen des Engelnamens *Σὀυριήλ* gebracht (Pap. Osloens. I nr. 1 S. 173). In Pap. Soc. It. I nr. 29,4 (= Raccolta Lumbroso S. 213) wird gesagt, der Engel *Σουριήλ* befinde sich im dritten Himmel. Nach dem Beyruther Silberplättchen ist dieser Engel über das Meer gesetzt, s. Florileg. M. de Vogüé S. 289.47. Aus Pap. Mimaut 154 (Eitrem) lässt sich über den Engel *Σουριήλ* nichts entnehmen. (*Μιχαήλ, Σουριήλ, Γαβριήλ, Ῥαφαήλ* werden aufgezählt.) Auf einer Gemme des Museums der Propaganda zu Rom nr. 25 steht: *Γαβριήλ, Σουριήλ, Σαβαώθ*, s. Le Blant. 750 inscriptions des pierres gravées nr. 245. Der Name findet sich ferner auf der Gemme bei Chabouillet, Cat. génér. des camées, Paris 1858 nr. 2245. In der Verbindung mit *Γαβριήλ* und andern Engeln ferner in der grossen Engelreihe bei Wessely, Neue Zauberpapyri S. 70 f., cf. S. 65. Bei Hippolyt. Ref. S. 110, 5 (W.) findet sich *Σουριήλ* neben *Ῥαφαήλ* und *Ὀμφάλη* als eine *δύναμις εὐώνυμος* (Lehre der Peraten). Aus dem Diagramm der Ophiten bei Origenes c. Celsum erfahren wir, dass Suriel der zweite — und zwar stiergestaltige — Archont ist (VI 30 S. 100, 10). Für nicht ausgeschlossen möchte ich es halten, dass in Henoch 20, 6 in der Reihe der sieben heiligen Engel statt *Σαριήλ* ein *Σαυριήλ* zu lesen ist; wird doch in 6, 7 (Syncellus-Text) *Σαριήλ* zu den gefallenen Engeln gezählt. Aber etwas Bestimmtes wird sich nicht ausmachen lassen, zumal der Äthiope in 6, 7 den Namen Saraquiel liest (in 9, 1 ist das in einigen Handschriften sich findende Suriel Verderbnis aus Uriel). In koptischen Märtyrerakten wird des Engels Suriel gedacht, s. Anal. Boll. 1922 S. 142. Ebenso im koptischen Fluchgebet in Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1896 (Bd. 34) S. 89. Nach der ‚Weisheit der Chaldäer' ist Suriel ein Engel, der zur rechten Hand des Engels Sadquiel dient, Proceed. Soc. bibl. arch. 1900 S. 343. In den aramäischen Zauberschalen kommt er bei Montgomery a. a. O. nr. 15 S. 186 Z. 9 und nr. 14 Z. 4 f. (S. 183) vor. An beiden Stellen findet sich Suriel mit andern Engelnamen zusammen. Der äthiopischen Literatur ist dieser Name geläufig. Ich nenne z. B. Dillmann, Über die Regierung, insbesond. Kirchenordnung des Königs Zar'a Jacob, Berlin 1884, S. 50; Hexahemeron des Ps.-Epiphanius S. 219. Im Mota Mose, der Falachischen Legende vom Tod des Moses, ist Suriel der Engel des Todes, s. Mitt. z. jüd. Volkskd. N. F. Bd. III, Berlin 1907 S. 40. Interessant

Digitized by Google

ist die Stellung von Suriel in der mandäischen Literatur. Suriel ist auch dort der Todesengel (Johannesbuch S. 121, 3 f.). Das Johannesbuch der Mandäer spricht von einem Messer des Sauriel (S. 119, 11 f. Übers. Lidzbarski) und behauptet, dieses Messer bestehe aus drei Flammen (S. 120, 7). Das stimmt mit dem Inhalt des koptischen Fluchgebets (s. oben) überein, in dem gebeten wird ‚Suriel schlage sie mit dem feurigen Schwert'. Im Ginza S. 424 ff. wird dem Saurel eine bedeutende Rolle zugewiesen. Er ist der Todesengel und damit der Erlöser (s. auch Lidzbarski, Johannesbuch Übersetz. S. 119 Anm. 3). Im Ginza S. 28, 29 und 46, 34 ist Saurel ein Beiname des Mondes (des Sin). Dieser Engelname gibt uns viele Probleme auf. Als Todesengel ist er im eigentlichen Judentum nicht bekannt. Wie und wo hat er diese Bedeutung bekommen? Nach dem — freilich späten — S. Raziel fol. 41 b ist Suriel der Engel des Sternbilds der Wage. Nun geht im Bild der Wage als erster Dekan der Hades auf, cf. z. B. Abû Ma'sar bei Fr. Boll, Sphära S. 517. Das könnte ein Fingerzeig für weitere Untersuchungen sein. Suriel als Engel des Mondes wird weiter begreiflich, wenn man die Reihenfolge der Planeten mit Sonne und Mond beginnen lässt. Dann ist Suriel natürlich der zweite in der Reihe, d. h. der zweite Archont im Diagramm der Gnostiker des Celsus. Und so wird er denn auch auf Gemmen an zweiter Stelle genannt. Dass er nach Pap. Soc. It. I nr. 29, 4 dagegen im dritten Himmel sich aufhält, das vermag ich nicht zu deuten.

114. Bei Pradel, Gebete usw. S. 27, 11 wird ein Engel *Σουτιήλ* genannt. Ich möchte annehmen, dass er mit dem Engel *Ζωτιήλ* in Henoch 32, 2 zusammenzubringen ist.

115. Bei Wessely, Neue Zauberpapyri S. 67, 2 findet sich der Name *Στραγήλ*, der in der Form *Στραγιήλ* als Name eines Engels Cat. cod. astr. VIII 2 S. 151, 27 wiederkehrt.

116. Cat. cod. astr. VII S. 180, 10 nennt einen Engel *Συμπά*. Damit vergleiche man das Wort *Συμφά* auf einer Petersburger Gemme in Fleckeisen, Jahrb. f. kl. Philol. 1868 S. 127 nr. 10. Auch der Name *Ξυμπωνά* in Cat. cod. astr. IV S. 132, 7 wäre in diesem Zusammenhang zu nennen.

117. *Ταρταρουήλ* ist als Dämonenname an folgenden Stellen bezeugt: Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150, 19. 151, 14 und Cat. cod. astr. X S. 81, 21. Es ist ein Dämon der Selene.

Digitized by Google

118. Der Engel *Τεραήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 150,12 wird dem *Ταριήλ* das. S. 150, 29 entsprechen. Er wird auch in dem äthiopischen Gebet bei Basset, Les apocryphes éthiop. VII S. 18 genannt.

119. Hermas, Visio IV 2,5 hat bekanntlich im Griechischen den Engelnamen *Θέγρι*, während Hieronymus, in Abac. I 14, anscheinend Tyri gelesen hat (Lat.[1]: Hegrin oder Egrin). Henoch 6, 7 kennt einen gefallenen Engel *Τυριήλ*, wenigstens im Text des Syncellus. Im Haupttext bietet Radermacher *Τουριήλ*. Das scheint mir sicher sekundär zu sein, wie überhaupt die Namenliste in 6, 7 im Haupttext Radermachers wenig Vertrauen erweckt. Ein Silberring im Britischen Museum hat ebenfalls den Namen Tiriel; s. Dalton, Catal. of fingerrings in the British Museum (1912) nr. 894. Auch an den Engel *Τιρωήλ* in Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152,6 könnte man erinnern. Jedenfalls scheint mir der Engelname *Θέγρι* sehr unwahrscheinlich zu klingen.

120. Als *ἄγγελος τοῦ ἐμπυρισμοῦ* findet sich bei Pradel a. a. O. S. 18, 12 der Engelname *Φανουήλ*. Dieser Engelname wird im (äthiopischen) Henoch wiederholt genannt: 40, 9. 54, 6 (cf. 53,3). 40, 2. 9. 10. 71, 7—13. Er ist einer der vier Thronengel, und ist über die Reue gesetzt. Auch das slavische Baruchbuch c. 3 kennt diesen Engel. An weiteren Belegen notiere ich: Koptisches Fluchgebet in Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1896 S. 89; ‚Weisheit der Chaldäer' in Proc. Soc. Bibl. arch. Bd. 23 (1900) S. 339; Dillmann, Über die Regierung usw. S. 50; Kuypers, The book of Cerne S. 153, 12. Derselbe Engelname ist wohl auch in der Form Penuel enthalten und als solcher den Samaritanern bekannt (Montgomery, The Samaritans S. 219). Ein Engel Peniel findet sich bei Montgomery a. a. O. S. 183 nr. 14 Z. 4 f. Vergleiche auch Paniel in Collectanea Bedae, opera Bedae ed. Colon. 1612 (t. III).

121. Nach Hippolyt, Refut. S. 127, 15 (Wendld.) ist *Φαραώθ* einer der zwölf *μητρικοὶ ἄγγελοι* des Gnostikers Justin. Dazu stelle man den löwengestaltigen *Φαραών* im System der Ophiten, der im zweiten Himmel thront bei Theodor bar Khoni ed. Pognon S. 213 und dem der löwengestaltige Michael im Diagramm der Gnostiker bei Origenes c. Cels. VI 30 entsprechen wird.

122. Dem Dämon *Φάρως* Cat. cod. astr. VIII 2 S. 152,18 entspricht wahrscheinlich *Φάρωχ* in Cat. cod. astr. X S. 77,5.

Digitized by Google

123. *Φιλοέλ* in Cat. cod. astr. X S. 81, 16 = *Φιλονέλ* Cat. cod. astr. VIII 2 S. 174, 13.

124. In dem Gregorius-Gebet bei Reitzenstein a. a. O. S. 297 ist *Φλογοθεήλ* ein Engel des Donners und Hagels. Derselbe Engel kehrt als *Φλογοθεήλ* in der Kircheninschrift von Elmaly-Kilisse im Pontus wieder; s. Grégoire in Bullet. de corr. hellén. 1909 S. 87; cf. Rott, Kleinasiat. Denkmäler S. 220.

125. Die Worte *φνες γηρ φι* bei Flinders Petrie, Amulets nr. 135aa Tafel 49 finden sich auch auf der Rückseite einer längeren Inschrift in Catal. of Southesk Coll. I S. 138 nr. 1.

126. Der Engelname *Χαραήλ* wird anscheinend Hippiatr. p. 128 c. 1206 (s. Heim, Incantam. mag. nr. 214) genannt. Damit vergleiche man *Χαριήλ* Cat. cod. astr. VIII 2 S. 176, 5; vgl. auch J. G. IX 2 nr. 232 Z. 40.

127. In dem Amulett bei Reitzenstein a. a. O. S. 301 wird ein Engel *Χιήλ* genannt. Man denkt dabei an den Engel *Χαήλ*, der über den fünften Himmel gesetzt ist, s. Florileg. M. de Vogüé S. 288 nr. 28.

128. Zu dem Namen *Χράηλος* in Pap. Osloens. I nr. 1 Z. 258 hat man Chraeïl auf der mandäischen Zauberschale bei Pognon, Inscriptions mandaites usw. S. 46 zu stellen.

Bonn. Erik Peterson.

Digitized by Google

EIN PROZESSVERGLEICH UNTER KLERIKERN VOM JAHRE 481

(Zu Papyrus Princeton 55.)

Aus der Papyrussammlung der Princeton University hat Henry B. Dewing Pap. Princeton 55 veröffentlicht unter dem Titel *A Dialysis of the Fifth Century* in Transactions and Proceedings of the American Philological Association vol. LIII S. 113—127 (Cleveland 1922). Der Kommentar, den er gibt, ist infolge des Missverständnisses einer Titulatur dem Inhalt in seiner rechtsgeschichtlichen Bedeutung nicht gerecht geworden und kann auch sonst, vor allem zu dem interessanten Inventar von Kleidungsstücken und Wäsche im Besitz eines Diakons, noch mancherlei Erweiterung erfahren. Ich lasse zunächst den Text, den Dewing, wie der Vergleich mit einem Teilfaksimile ergibt, mustergültig transkribiert hat, folgen[1]). Der Papyrus ist nach der 5. Zeile stark zerstört, so dass nur noch einige nicht sicher einreihbare Reste zu lesen sind. Von der Zeile 12 bis 15 sind nur die Schlussworte erhalten. Weiterhin haben wir einen gut erhaltenen Text, von dem nur wieder der Schluss nach der Zeile 93 verloren ist. Wieviel fehlt, ist nicht sicher zu sagen; denn ob noch mehr als der eine Zeuge folgten, wäre nur sicher festzustellen, wenn wir wüssten, ob in dem vorliegenden Vergleichsverfahren eine bestimmte Zeugenzahl erforderlich war.

Τοῖς μετὰ τὴν ὑπατείαν τοῦ δεσπότου ἡμῶν Φλ. Ζήνωνος τοῦ αἰωνίου Αὐγούστου | τὸ γ'[2]), *Φαρμοῦθι α' τετ[ά]ρτης ἰν-*

[1]) Eigene Bemerkungen füge ich in Anmerkungen bei; die von Dewing gebe ich mit D.

[2]) Dewing übersetzt fälschlich: ***In the third year following the consulship of our sovereign Flavius Zeno,*** wo doch von den Zeiten nach dem 3. Konsulat geredet ist. Aus der Indiktionsangabe hat er dann richtig 481 errechnet.

Digitized by Google

δικτί. ἐν Λύκων πόλει τῇ λαμπρᾷ | .....υς[1]) *τὴν κοινὴν* [*ὁμολογίαν τ*]*ῆς διαλύσεως ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸ*[ς] | [*μέρους*] .....ς[2]) *θεοφιλέστατος* [*ἐπίσ*]*κοπος τῆς κ*[*οινῆς*][3]) *Λυκοπολιτῶν ἁγίας τοῦ θεοῦ* || [*ἐκκλησίας*] *καὶ Δανιήλιος* .....[4]) *οἱ* [*ἀδ*]*ε*[*λ*]*φοὶ* | 5
a ..... *ε*]*ὐλαβοῦς* .....*η μὴ* .....
b .....*π ἑαυτ* ..... *τοῦ θεοῦ ἐκκλη*[*σία*] .....
c .....*ρειν μικρῷ πρότερον ὁ πρὸς ἡμ*[*ᾶς*] .....
.....[5]) *Ἀπόλλωνος* | 12
.....*α ὑπὸ* |
.....*τας μετὰ* |
.....[*γεγρα*]*μμένους* | 15
Κῦρον τὸν θεοσεβ. [*ἐπίσκοπον καὶ Δανιήλιον καὶ Ἀρείωνα τοὺς εὐ*]*λαβ.* [*πρ*]*εσβυτέρου*[*ς*] | *ἐπὶ φανεροῖς κεφαλαίοις τοῖς καὶ εὖ κειμέν*[*οις*][6]) *τῇ ἀπο...η*[7]) *παρ' αὐτ*[*οῖς*[8]) *ἐ*]*ντεύξει,* | *καὶ διαλελάληται Κῦρον μὲν τὸν θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον καταλαμβάνοντα* | *τὰ μετὰ ἐκεῖνο δικαστ*[*ῇ τα*]*ύτας προσούσας αὐτῷ ἐκθέσθαι δικαιολογίας,* || *εἰ μὴ ἔλοιτο πρὸ δίκης ἐπιλύειν τὰ ἐ....γόμενα*[9]), 20
Δανιήλιον δὲ καὶ Ἀρείωνα τοὺς | *εὐλαβ. αὐτοῦ ἀδελφοὺς ἐξ ἀντιρρήσεως πα*[*ρ*]*ὰ Μακαρίῳ τῷ* [*ἐλλο*]*γιμω*(*τάτῳ*) *συνηγόρῳ* | *τοῦ Θηβαίων φόρου δικάσασθαι. καὶ τούτων* [*οὕτως ἐχόντων ὁμολ*]*ογία συντέθηται* | *μεταξ*[*ὺ*] *Θεοφίλου* [*το*]*ῦ προγεγραμμένο*[*υ διακόνου καὶ Δ*]*ανιηλίου καὶ Ἀρείωνος* | *τῶν εὐλαβ. ἐν τῇ* [*ἁγίᾳ τῶν Λυκοπολιτῶν ἐκκλησίᾳ πρεσβυτέρων*], *καθ' ἣν ὡμολόγησαν* || *ἀλλήλοις εἶσω ῥητῆς προθεσμ*[*ί*]*ας ἀπαντῆ*[*σαι*] *πρὸς* 25
τ[*οῦτον*] *τὸν ἐλλογιμώτατον* | *Μακάριον καὶ τὰς προσούσας αὐτοῖς ἐκθέσθαι δικαιολογίας ἢ γοῦν φανερὸν* | *ἐκτῖσαι πρόστιμον ἀκολούθως τῇ αὐτῆς δυν*[*ά*]*μει. ἐπὶ δὲ τούτοις ψιλὰς* | *τὰς ὑπο-*

---

[1]) [*ἔθεντο κ*]*υρ.* vgl. Z. 77, 80, 83, 87; zu dem *κυρίαν τὴν κοινὴν ὁμολογίαν* vgl. Pap. Oxy. XVI 1981, 27 mit 1895, 16.

[2]) [*Κῦρο*]*ς.*

[3]) *κ*[*αθολ*](*ικῆς*) vgl. Pap. Oxy. XVI 1900, 3 *τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ καθολικῇ ἐκκ*[*λ*]*ησίᾳ*; vgl. 1901, 77.

[4]) [*καὶ Ἀρείων εὐλαβ.*]?; vgl. Z. 57.

[5]) [*Θεόφιλος*] vgl. Z. 86.

[6]) *ἐγκειμέν*[*οις*].

[7]) *ἀπο*[*θετ*]*ᾷ* bei Preisigke, Wörterbuch nicht, vgl. aber *ἀποτίθημι* ein Schriftstück niederlegen, z. B. zu Füssen des Kaiserbildes. — *τῶν ἀποθέτων* in einem sonst zerstörten Zusammenhang in P.S.J. VII 834 (4. Jahrh.?) mit Verweis auf P. Ryl. 116, 10.

[8]) *παρ' αὐτ*[*οῦ*.

[9]) *τὰ ἐ*[*πιλε*]*γόμενα* Preisigke, Wörterbuch: absprechen, verabreden, benennen.

Digitized by Google

μνήσεις Κῦρος ὁ θεοσεβέστατος ἐπίσκοπος ὑπομεμνηκὼς παρὰ Θεοφίλου μὴ ἀναμείνας διαστικὴν[1]) διαγυμνασίαν δεδυσώπηκεν ἑαυτὸν || ἐκεῖνα ποιεῖν ἅπερ ἂν μέσοι τινὲς αὐτῶν γιγνόμενοι δικαιώσωσιν. καὶ δὴ | Μακάριος καὶ Σαβῖνος οἱ ἐλλογιμώτατοι παρ' ἑκατέρου μέρους ἐν τοῖς ἀγράφοις | στερχθέντες μέσοι αὐτῶν γεγονότες καὶ τῆς αὐτῶν ἁπάσης ἀκραοσάμενοι[1]) δικαιολογίας ἐδικαίωσαν Κῦρον μὲν τὸν εὐλαβ. ἐπίσκοπον καταθεῖναι ἐπὶ Θεόφιλον | χρυσίνους δεκαέξ, γι. χρ. ν. ις[2]), ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς πάσης δίκης καὶ δικαιολογίας || καὶ μέμψεως. Δανιήλιον δὲ καὶ Ἀρείωνα καταβαλεῖν ὁμοίως ἐπὶ Θεόφιλον | τὰ ἑξῆς ὑποτεταγμένα εἴδη οὕτως· κολοβιομαφόριον ἀνδρικὸν ἕν, κουσούλιον | Αἰγύπτιον ἕν, καρακάλλιον Αἰγύπτιον ἕν, στιχάριον λευκορόδιον ἕν, προσκεφάλαια πολυμι. | δύο, στρῶμα σκιώδιον ἕν, δελματίκιον μελιτόχρων ἕν, λωτίκιον παρακαύτωδον ἕν, | οὐηλάρια μικρὰ χοντρὰ δύο, στιχαρομαφόρια ὀρθόπλουμα πέντε, μαφόρια[3]) μολοχ. || ἕν, στιχάριον ἀνδρικὸν λιτὸν ἕν, λινούγια ἀνδρικὰ δύο, σινδόνια καὶ σάβανα | ἀπὸ Σκινεπωέως ἑπτά, τυλάριον ἀπὸ Σκινεπωέως ἕν, καμάσιον Δαμάσκινον ἕν, | ὀράρι[α] δέκα, ἱματιοφάρια[1]) δύο, μανδήλην ἀπὸ Σκινεπωέως μίαν, προμάξιμον | ἀπὸ Σκινεπωέως ἕν, χειρομάκτιον ἕν, ἱματιοφόριον γερδιακὸν ἕν, λινούγια παρα|καύδωτα καινούργια τρία, μαλλωτὸν παρακαύτωδον ἕν, λινούγια ἄλλα μαλλωτὰ | δύο, πακιάλιον γυναίκιον πλουμαρικὸν ἕν, καὶ ἐπὶ τούτοις πᾶσαν σβεσθῆναι | δίκης ἀφορμὴν Θεοφίλῳ κατὰ τῶν προγεγραμμένων τριῶν ἀδελφῶν. | τούτων τοίνυν ἔργῳ καὶ δυνάμει γεγενημένων δεξάμενος ὁ προγεγραμμένος | εὐλαβ. Θεόφιλος παρὰ μὲν τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου τοὺς προειρημένους | χρυσίνους δεκαέξ, γι. χρ. ν. ις, π[α]ρ[ὰ] Δανιηλίου δὲ καὶ Ἀρείωνος τῶν εὐλαβ. | τὰ προειρημένα ἐσθήματα καὶ διάφορα εἴδη, ὁμολογεῖ μηδένα λόγον τοῦ λοιποῦ | ἔχειν πρὸς αὐτοὺς μήτε τὴν τυχοῦσαν μέμψειν[1]) μήτε ἐκτὸς δικαστηρίων | μήτε ἐν δικαστηρίῳ μικρῷ ἢ μεγάλῳ, ἐπιχωρίῳ ἢ ὑπερορίῳ, μήτε πρὸς τοὺς τρεῖς | κοινῇ μήτε πρὸς ἕνα ἰδιαζόντως μήτε περὶ προστίμου διὰ τὸ τὸν προγεγραμμένον | θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον εὐσεβείας μόνης ἕνεκεν καὶ τῆς προσούσης || αὐτῷ εὐλαβείας ἕτερα ἐπιγνῶναι χρήματα τοῖς ἐξ ἀρχῆς τὰ Θεοφίλου ἐσθήματα | κατεσχηκόσι καὶ ταῦτα ἐπιλύσασθαι. ὁμολογοῦσιν δὲ καὶ αὐτοὶ ὁ αὐτὸς | θεοσεβ.

---

[1]) So in Dewings Text statt *δικαστικὴν*!

[2]) *γι*(*νεται*) *χρ*(*ύσινα*) *ν*(*ομισμάτια*) D.

[3]) So nach dem Faksimile sicher statt *μαφόριον*, durch das vorhergehende *στιχομαφόρια* hervorgerufen.

Digitized by Google

ἐπίσκοπος καὶ Δανιήλιος καὶ Ἀρείων εὐλαβ. ἀδελφοὶ μηδένα λόγον | ἔχειν πρὸς αὐτὸν Θεόφιλον μήτε ἐν δικαστηρίῳ μήτε ἐκτὸς δικαστηρί[ω]ν | μήτε μικρῷ μήτε μεγάλῳ, ἐπιχωρίῳ ἢ ὑπερορίῳ, μήτε λόγῳ ἀναλωμάτων | ἢ ζημιωμάτων ὡς ἂν εἰ 60
γενομένων αὐτοῖς παρὰ τὴν αὐτοῦ αἰτίαν. προσομολογοῦσιν δὲ ἀλλήλοις ἐξ ἐπερωτήσεως μήτε περὶ τῶν προειρημένων | κεφαλαίων μήτε περὶ ἑτέρου οἱουδήποτε πράγματος εἴτε ἀνήκοντος | ταύτῃ τῇ ὑποθέσει ἢ μὴ ἀνήκοντος εἰ νοηθέντος εἴτε μὴ νοηθέντος | εἴτε καταχθέντος εἰς δικαστήριον εἴτε μὴ καταχθέντος οἱονδήποτε || λόγον ἢ μέμψιν ἢ ἐνοχὴν ἔχειν πρὸς ἑαυτοὺς μέχρι τῆς 65
προγεγραμμ. | ἡμέρας ἥτις ἐστὶν Φαρμοῦθι νουμηνία τῆς παρούσης τετάρτης | ἰνδικτί., ἀλλ' ἐσβέσθαι αὐτοῖς κατ' ἀλλήλων πᾶν ἀπέρμα δίκης καὶ | ἀγωγῆς καὶ ἐνοχῆς εἴτε πρόσωπον εἴ <τ>ε πρᾶγμα· καὶ ὅτι ἐμμένουσιν | ταύτῃ τῇ ὁμολογίᾳ τῆς διαλύσεως καὶ οὐδαμοῦ ταύτην παρασαλεύσουσιν || ἢ μέρος αὐτῆς. ὁμο- 70
λογοῦσιν, εἰ τολμήσειέν τις ἀπεναντίον αὐτῆ[ς] | διαπράξασθαι, διδόναι τῷ ἐμμένοντι μέρει λόγῳ προστίμου χρυσοῦ | νομισμάτια τριάκοντα ἕξ, γι. χρ. ν. λς, ὑπὲρ μόνου τοῦ ἐγχειρήματος, | πρὸς τῷ οὐδὲν ἧττον ἀρραγῆ καὶ ἀσάλευτον εἶναι ταύτην τὴν | διάλυσιν ἐφ' αἷς περιέχει διαστολαῖς. καὶ ἐπὶ τούτοις πᾶσι ἐπερωτήσαντες || ἀλλήλους καὶ παρ' ἀλλήλων ἐπερωτηθέντες ταῦθ' οὕτως ἔχειν | 75
στέργειν δώσειν φυλάττειν ὡμολόγησαν. ℙ ℙ Κῦρος ἐπίσκοπος ὁ προγεγραμμέ|νος ἐθέμην ταύτην τὴν διάλυσιν πειθόμενος πᾶσι τοῖς ἐγγεγραμμένοις | καὶ ἐμμενῶ διὰ παντὸς ταύτῃ καὶ οὐκ ἐγκαλῶ ὡς πρόκειται καὶ ἐπερω|τηθεὶς ὡμολόγησα καὶ ἀναγνοὺς καὶ ὑπογράψας ἀπέλυσα. ||

ℙ ℙ ℙ ℙ

Δανιὴλ Βήσα πρεσβ. ὁ προγεγραμμένος ἐθέμην ταύτην τὴν διά- 80
λυσιν | ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐγγεγραμμένοις κεφαλαίοις καὶ στέργω διὰ παντὸς καὶ πείθομαι | πᾶσι τοῖς συμφώνοις καὶ ἐπερωτηθεὶς ὡμολόγησα καὶ ἀναγνοὺς καὶ | ὑπογράψας ἀπέλυσα. ℙ ℙ [Ἀ]ρείων Βήσα πρεσβ. ὁ προγεγραμμένος ἐθέμην | ταύτην τὴν διάλυσιν ἐπὶ [πᾶ]σι τοῖς ἐγγεγραμμένοις κεφαλαίοις καὶ στέργω || διὰ παντὸς 85
καὶ πείθομαι πᾶσι τοῖς συμφώνοις καὶ ἐπερωτηθεὶς ὡμολόγησα | καὶ ἀναγνοὺς καὶ ὑπογράψας ἀπέλυσα. ℙ Θεόφιλος Ἀπόλλωνος διάκονος | ὁ προγεγραμμένος ἐθέμην ταύτ[ην τὴν] διάλυσιν πειθόμενος πᾶσι τοῖς ἐγγεγραμμένοις | καὶ ἐμμενῶ διὰ παντὸς ταύτῃ κ[αὶ ο]ὐκ ἐγκαλῶ ὡς προκ. καὶ ἐπερωτηθεὶς ὡμολόγησα | καὶ ἀπέλυσα. ℙ Κλαύδιος Ἡρακλίδης Ἀλεξάνδρου βουλ. Λυκ. [1])

[1]) *βουλευτὴς Λυκοπολιτῶν* (**counsellor of Lykopolis**) D.

Digitized by Google

90 ἀξιωθεὶς ἔγραψα ὑπὲρ αὐτοῦ || παρόντος καὶ εἰπόντος μοι γράμματα μὴ εἰδότος. Ꝑ Αὐρήλιος Κόλλευθος Βήσα ἀπὸ Διαδοῦς μαρτυρῶ τῇ διαλύσει ἀκούσας παρὰ τῶν διαλυσαμένων. Ꝑ Αὐρήλιος Διονυσίο[υ] ...λιτος[1]) μαρτυρ[ῶ] τῇ διαλύσει ἀκούσας παρὰ τῶν διαλυσαμένων. Ꝑ Αὐρήλιος Διονυσιου ἑκαριος[2]) | μαρ[τυρῶ τ]ῇ διαλ[ύσ]ει ἀ[κο]ύσ[α]ς παρὰ τῶν διαλυσαμένων. Ꝑ Αὐρήλιος .....

Wir haben hier eine Dialysis genannte Urkunde vor uns. Dialysis bedeutet die Lösung eines Schuldverhältnisses durch Zahlung oder Vergleich[3]). Hier liegt ein Vergleich vor, und wir dürfen von einer Prozessvergleichsurkunde[4]) reden. Die streitenden Parteien sind auf der einen Seite der Diakon Theophilos, auf der anderen der Bischof Kyros von Lykopolis[5]) und seine beiden Brüder Daniel und Areion, beide Presbyter an der Bischofskirche, die Söhne des Besas (Z. 80). Was den Theophilos, des Apollon Sohn, angeht, so ist sein Titel (Z. 86) nicht deutlich erhalten, aber doch wohl richtig mit διάκονος gelesen. Auf alle Fälle ergibt sich aus der wiederholten Beifügung von εὐλαβ(έστατος) zu seinem Namen, dass er Kleriker war[6]). Bedenklich könnte im ersten Augenblick stimmen, dass Theophilos des Schreibens unkundig ist (Z. 90). Doch haben wir ganz sicher einen Diakon, der nicht schreiben konnte, in Pap. Cair. Masp. II 67128, 32 ff., einen Psais, des Besios Sohn, aus Aphrodito vom Jahr 547. Denn dass in dem Inventar auch ein Gegenstand einer Frau erwähnt wird (Z. 45), ist kein Grund den Theophilos nicht für einen Diakon zu halten. Verheiratete Diakone begegnen oft, beispielsweise in Pap. Oxy. XVI 2058, 121; Pap. Cair. Masp. II 67156, 6 f.

[1]) Διονύσιο[ς Κάλ]λιτος? ein Doppelname wie vorher Klaudios Heraklides und danach Aurelios Kolleuthos, dann der Vatername im Genitiv; vgl. zu Κάλλις Preisigke, Namenbuch.

[2]) In dem ἑκαριος steckt ebenfalls der Vatername eines zweiten Aurelios Dionysios Αὐρ. Διονύσιος Ἑκώριος, vgl. B.G.U. II 526, 29; Preisigke, Namenbuch auch unter Ἀκῶρις.

[3]) Ernst v. Druffel, Papyrologische Studien zum byzantin. Urkundenwesen: Münch. Beitr. zur Papyrus-Forschung, 1. H. S. 28 A. 1.

[4]) Paul M. Meyer, Juristischer Papyrus-Bericht IV: Zeitschr. d. Savigny-Stiftg. 46 (1926), Rom. Abt. S. 343.

[5]) Zu Lykopolis vgl. jetzt Aristide Calderini, Nella patria di Plotino, Likopoli: Aegyptus III (1922) S. 255 ff.

[6]) Vgl. z. B. die Indices von Pap. Oxy. XVI, Pap. Lond. V und Pap. Cair. Masp. und Nov. Iust. III pr. u. V pr.

Digitized by Google

Ehe wir auf die Streitsache selbst eingehen, muss ein Wort zu dem Titel des Makarius *ἐλλογιμώτατος συνήγορος τοῦ Θηβαίων φόρου* gesagt werden. Dewing sieht in ihm in seiner Übersetzung *the very honorable counsel of the Theban tax* und in seinem Kommentar S. 125 f. einen sonst weiter nicht bekannten Titel eines Finanzbeamten. Nun hat schon Paul Collinet in der Revue de Philologie N. S. 36 (1912) S. 132 f. anknüpfend an Mitteis Chrest. no. 365, 13 = Pap. Lond. III 992 p. 253 den *ἐλλογιμώτατος σχολαστικὸς φόρου Θηβαίδος* als *advocatus fori* erkannt. Er verweist auf die Titel *advocatus, togatus, patronus* (cf. *advocatio*) *fori* in den Konstitutionen der späteren Kaiserzeit, wie sie vorkommen in Cod. Just. II 7, 4. 9. 10. 13. 17. 20. 22. 23. 24. 26 aus den Jahren 422 bis 524. Da ist z. B. II 7, 24 die Rede von *petitiones virorum disertissimorum fori praesidalis secundae Syriae provinciae.* Im Griechischen wird das *advocatus fori* in Nov. Just. LXXXII 1 mit *συνήγοροι τῆς ἀγορᾶς* wiedergegeben, dies nebenbei anlässlich einer Neuordnung, die Anordnungen des Kaisers Zeno aufhebt. Der Gesamttitel lautet dort *οἱ λογιώτατοι συνήγοροι καὶ διαιτηταὶ τῆς σῆς ἀγορᾶς* (nämlich des *praefectus praetorio*), was in der Übersetzung mit *eloquentissimi advocati et pedanei iudices tui fori* gegeben ist. Das *ἐλλογιμώτατος* erscheint in derselben Novelle LXXXII 8 *Εἰ δέ τις ἢ τῶν ἐνδοξοτάτων*[1]) *ἢ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἡμῶν δικαστῶν παύσαιτο τοῦ δικάζειν* (in der Übersetzung *Si quis autem aut gloriosissimorum aut eloquentissimorum iudicum removeatur iudicare*; es wird also *λογιωτάτων* wie in 1 übertragen). In Nov. Just. CLVIII pr. erscheint ein *Ἰωάννης συνήγορος τῆς ἐπὶ χώρας ἀγορᾶς* (*Iohannes advocatus fori provincialis*)[2]). Collinet weist ferner aus den Basiliken VIII 1, c. 17, 19, 26, 29, 32 (Heimbach I p. 339, 341, 346, 347, 348) das Wort *φόρος* im Sinn von *tribunal* nach. Dazu findet sich schon zum Jahr 389 ein Ragonius Vincentius *v. c. orator fori urbani praef. urb.* (CIL. VI 1760, cf. XIV 173 = Thes. L. Lat. VI 1204, 13)[3]). Wollen wir also den Titel des Makarius und

[1]) Damit scheint mir die Lesung in Pap. Cair. Masp. III 67312, 6 f. *τοῦ τῆς ἐ[ν]δ[οξ̄ο] μνημ[ης Φοιβαμμω]νος γεγονοτος σχολαστικ̄ο φορου Θηβαΐδος* gesichert.

[2]) Vgl. Nov. Iust. CLXII pr.

[3]) Dort weitere Nachweise; auch für *φόρος* = Markt haben wir aus der späteren Zeit Belege, z. B. Malalas p. 401, 5 Dindorf.

Digitized by Google

ebenso des Sabinus lateinisch geben, so müsste er etwa lauten *advocatus fori praesidalis inferioris Thebaidos provinciae*[1]).

Die *advocati fori* finden wir ausserdem noch in folgenden Papyri: in dem schon erwähnten Pap. Lond. III 992 = Mitteis Chrest. 365, 13 vom Jahre 507, einen Kardemeas und Zenodotos *τοὺς ἐλλογιμωτάτους σχολαστικοὺς φόρου Θηβαΐδος*; Pap. Strassb. 40, 6[2]) von 569 *σχολαστικῷ καὶ συ[νηγόρῳ] Θηβαΐδος*. Ferner Pap. Lond. V 1707, 5 f. Konstantinos und Johannes *τοὺς σοφωτάτους σχολαστικο[ὺ]ς καὶ συνηγόρους φόρου Θηβαΐδος* (vom Jahr 566) und endlich Pap. Cair. Masp. III 67312, 7 von 567[3]). Über den Gebrauch von *συνήγορος* und *σχολαστικός* lässt sich aus den angeführten Stellen nichts Sicheres entnehmen, wird doch schon in Cod. Theod. VIII 10, 2 = Cod. Just. XII 61, 2 im Jahr 344 von *scholastici* gesprochen. Diese *advocati fori*[4]) werden nun in der späteren Kaiserzeit nicht selten zu Unterrichtern in Bagatellsachen bestellt, als *iudices pedanei, iudices* oder *arbitri dati, χαμαιδικασταί, διαιτηταί*[5]). So auch unser Makarius.

Damit kommen wir nun zu dem in unserem Papyrus vorliegenden Rechtsfall. Er bildet, wie wir sehen werden, einen weiteren Beitrag zu unserer neuerdings ja besonders durch die Pap. Oxy. XVI 1876—1881 sehr geförderten Kenntnis des byzantinischen Libellprozesses. Daher wird es gut sein, die bisherigen Resultate, die wir den Arbeiten von Artur Steinwenter[6]) und Leopold Wenger[7]) verdanken, zum

[1]) Zu der Verwaltung der geteilten Thebais in der Zeit Zenos vgl. M. Gelzer, Studien zur byzantin. Verwaltung Ägyptens S. 14: ‚der dux habe die Gesamtverwaltung der ganzen alten Provinz unter sich gehabt, sein Immediatbezirk für die Zivilverwaltung sei nur die Oberthebais gewesen. Um ihn zu entlasten, sei ihm ein praeses der Unterthebais unterstellt worden.' Lykopolis gehört zur Unterthebais.

[2]) Die beiden Nachweise auch schon bei Dewing S. 125.

[3]) Siehe oben S. 427 A. 1. Vgl. auch zu P. Münch. 6 S. 67 f.

[4]) Zu der Stellung der *advocati* vgl. Gothofredus zu Cod. Theod. VIII 10, 2 und Bethmann-Hollweg, Der römische Zivilprozess III 161 ff. und 290 f.; vgl. auch Ruggiero, Diz.-Epigr. I.

[5]) Wlassak in Pauly-Wissowa R.-E. II 410 f. und III 2102 besond. Bethmann-Hollweg III 121 ff.: vgl. Wenger zu P. Münch. a. a. O. und meine Bemerkungen zu einem Gesetz des Julian in Klio XVIII (1922) S. 150.

[6]) Neue Urkunden zum byzantinischen Libellprozesse in Festschrift für Gustav Hanausek (1925) S. 36—51; vgl. auch Libelli contradictorii im Archiv f. Papyrusforsch. VII (1924) S. 52 ff.

[7]) Institutionen des Römischen Zivilprozessrechts (1925) 265 ff. und in Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso. Pubblicazioni di ‚Aegyptus', serie scientifica vol. III (1925) S. 325 ff.

Digitized by Google

besseren Verständnis vorwegzunehmen. Ich folge dabei der klaren kurzen Zusammenfassung von Paul M. Meyer in seinem letzten Papyrusbericht[1]). Der Libellprozess war danach schon im Beginn des 5. Jahrhunderts, vor dem Codex Theodosianus, voll ausgebildet und für *causae leviores* vorgeschrieben. Pap. Oxy. XVI 1876 gehört etwa ins Jahr 480, 1877 etwa 488, 1878 ins Jahr 461, 1879 in 434, 1880/81 in 427[2]). Das Verfahren der Prozesseinleitung ist folgendes: Nach verschiedenen vergeblichen aussergerichtlichen Mahnungen an die Beklagten erfolgt die Einreichung des Libellus[3]) (*l. conventionis, τὸ τῆς αἰτιάσεως* oder *ὑπομνήσεως βιβλίον*) an das Officium (*τάξις*) des Präses; er enthält die *postulatio simplex* (*μονομερὴς ἐντυχία*) um amtliche Zustellung (*ὑπόμνησις*) der Klage durch einen *exsecutor negotii* (*ἐκβιβαστὴς τοῦ πράγματος*)[4]). Die *postulatio* wird vor dem Statthalter verlesen, doch nicht im vollen Wortlaut. Nach Prüfung der Prozessvoraussetzung erfolgt dann das Dekret (= *sententia commonitoria, ἀπόφασις*) des Statthalters: *διαλύσασθαι* (*πρὸ δίκης*, vor Prozessbeginn, *δίκης ἐκτός*, aussergerichtlich) *ἢ ἀντιλέγοντας δικάσασθαι βιβλίον ἐπιστελλομένους*[5]). Das Bureau soll dem Beklagten durch einen *exsecutor negotii* als amtliches gerichtliches Ladeorgan Libell und Ladung zustellen und ihn auffordern, die Forderung des Klägers durch Anspruchsgeständnis anzuerkennen oder Widerspruch zu erheben und sich zum Prozesse zu stellen unter Einsendung eines *βιβλίον* (= *ἀντίρρησις*). Die erstere Alternative liegt in Nr. 1880 vor; es ist eine einseitige, *πρὸ δίκης* an das Gericht eingereichte Erklärung des Klägers, dass der Beklagte ihn befriedigt habe und er an der *διάλυσις* (*transactio*) festhalte. Die andere Alternative, die Erklärung sich zum Prozesse zu stellen, haben wir in Nr. 1881; sie bezeichnet sich dort selber als *ἀντίρρησις* (= *ἀντιβιβλίον, libelli contra-*

[1]) Siehe oben S. 426 A. 4.

[2]) Ähnlich anscheinend auch Pap. Lond. Inv.-Nr. 2563. Steinwenter, Festschr. Hanausek S. 42, wo A. 1 auch der Pap. Berol. Inv.-Nr. 2745 herangezogen ist, der aber nach P. Collinet in Rev. Egypt. II S. 70 f. — ebenso P. M. Meyer, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. 40 (1923) S. 217 — als Reskriptprozessprotokoll zu fassen ist.

[3]) Vgl. auch v. Premerstein in R.-E. XIII 56.

[4]) Pap. Oxy. XVI 1879, 6. 1880, 4 f. 1881, 4 f. 1882, 5; vgl. P. M. Meyer, Jur. Papyri Nr. 52.

[5]) Pap. Oxy. 1876 Einl. 1877, 12 f. mit der Bem. der Herausgeber; 1881, 12; vgl. Pap. Berol. 2745.

Digitized by Google

dictorii)[1] und erscheint mit einer eidlichen Kaution mit Allelengye der Beklagten verbunden, die lautet: *ὁμολογοῦμεν ἐξ ἀλληλεγγύης ἐπομνύμενοι θεὸν τὸν παντοκράτορα καὶ τὴν εὐσεβί[α]ν τῶν τὰ πάντα νικώντων δεσποτῶν ἡμῶν Φλαουίων [Θ]εοδοσίου καὶ Οὐαλεντινιαν[ο]ῦ τῶν αἰωνίων Αὐγούστων ἐπὶ τῷ ἡμᾶς ἐντεῦθεν ἤδη ἀναπλε[ῦ]σαι εἰς τὴν τάξιν ὅπου δ' ἂν διάγει τὸ δικαστήριον καὶ δικάσασθαι πρὸς τὸν [προκεί]μενον ἀντίδικον καὶ μὴ ἀπολιφθῆναι ἄχρι πέρατος τύχῃ τὰ τῆς ὑποθέσεως.* Darin sieht Steinwenter[2] und mit ihm P. M. Meyer eine Vorläuferin der *cautio iudicio sistendi* oder *sisti*. Das Schema der in Nr. 1876—79 vorliegenden Gerichtsprotokolle — nach Steinwenter[3]) vermutlich *exempla*, d. h. für die Parteien bestimmte Ausfertigungen — ist nach P. M. Meyer: a) Datum; b) lateinische Eingangsformel: *cum obtulisset libellum* (des Klägers) ... *ex officio* (aus dem Bureau): Bitte des diensttuenden Kanzlisten *ὁποῖον λίβελλον ὁ δεῖνα ἐπιδέδωκεν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ἔχων μετὰ χεῖρας ἀναγνώσομαι, εἰ προστάξειέν σου τὸ μέγεθος*; c) ..... *Praeses provinciae Arcadiae*: *ἀνάγνωθι*; d) *Et recitavit*: folgt e) der vorgelesene Libell, sodann f) das Dekret des Präses; g) *Edantur* (*editio actionis*)[4]).

Nach unserer Dialysisurkunde[5]), die einen Vergleich *πρὸ δίκης* darstellt, erscheint als Kläger der Diakon Theophilos, als Beklagter der Bischof Kyros und die beiden Presbyter Daniel und Areion. Der Streitgegenstand soll nachher untersucht werden. Zunächst wollen wir feststellen, was sich aus dem Papyrus über den Verlauf des Streitfalles bis zum Vergleich ergibt. Der erste Satz ist dahin zu ergänzen: *Θεόφιλος ..... ᾐτήσατο*[6]) *τοὺς προγεγραμμένους κτλ.* Wir brauchen wohl nicht vor dem *ᾐτήσατο* ein *διὰ λιβέλλου δόσεως ἤτοι ἐντυχίας* zu ergänzen, da wohl dieser Einleitungsakt schon in

[1]) Vgl. Pap. Oxy. 1882, 7 Bem. der Herausgeber.

[2]) Festschrift Hanausek S. 45.

[3]) a. a. O. S. 38.

[4]) Wenger, Zivilprozess S. 265 A. 19; Raccolta Lumbroso S. 329 f. Steinwenter a. a. O. S. 38.

[5]) Weitere Beispiele sind gesammelt Pap. Oxy. XVI 1880 Einl.

[6]) Vgl. Pap. Oxy. 1880, 7 f. *προσελθὼν τῇ αὐτῇ ἐξουσίᾳ διὰ [λι]βέλλου δόσεως ἤτοι ἐντυχίας ᾐτιασάμην Νηστώριον κτλ.* und 1881, 8 f. *Κύρου — πραγματευτοῦ διὰ λιβέλλου δόσεως προσελθόντος τῇ αὐτῇ ἐξουσίᾳ τοῦ — λαμπροτάτου ἡγεμόνος — καὶ αἰτιασαμένων ἡμᾶς περὶ χρέους.*

Digitized by Google

den Worten *ἐπὶ φανεροῖς*[1]) *κεφαλαίοις τοῖς καὶ ἐγκειμέν[οις] τῇ ἀπο[θε]τῇ παρ' αὐ[τοῦ ἐ]ντεύξει* zum Ausdruck kommt. Statt *ἐντυχία* wird hier noch die ältere Ausdrucksweise *ἔντευξις* angewendet. Ich fasse die Stelle: ‚er forderte die Genannten .... vor Gericht auf Grund gewisser Streitpunkte, die auch enthalten sind in dem von ihm eingereichten Libell'. Dewing ergänzt *παρ' αὐ[τοῖς]* und übersetzt *which in fact appear in the petition which is in their hands.* Ganz unmöglich ist das nicht; denn Steinwenter sagt[2]): Bei der Ladung ist dem Beklagten ausser einer Protokollabschrift sicher noch ein Exemplar des Klaglibells zugestellt worden (*libellum conventionis transmittere*). An die amtliche Zustellung (*ὑπόμνησις*) auf Grund des Dekrets des Präses (*ἀπόφασις*) gemahnt dann Z. 19 f.: Kyros solle nach Empfang weiterhin einem Richter die ihm zustehenden Gerechtsame darlegen, wenn er es nicht vorziehe, die Sache vor Prozessbeginn beizulegen (*πρὸ δίκης ἐπιλύειν*)[3]). Dass die Ladung erfolgt war, ergibt sich aus den Worten Z. 27 f. *ἐπὶ δὲ τούτοις ψιλὰς τὰς ὑπομνήσεις Κῦρος — ὑπομεμενηκώς*, Kyros liess es nur noch zu der Ladung ohne das gewöhnliche Drum und Dran kommen, nämlich entweder ohne das energische Zureden, das Steinwenter in dem *συνελαύνειν πρὸς εὐγνωμοσύνην* des Pap. Oxy. XVI 1877, 8 sieht und das er als *ἐπαναγκάζειν* im Sinne der Terminologie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte fasst[4]), oder das *ψιλάς κτλ.* besagt, dass er noch keine *ἀντίρρησις* eingereicht hatte. Kyros entschloss sich zu einem Vergleich, wobei er sich augenscheinlich Mühe gab das Gesicht zu wahren, was in dem *δεδυσώπηκεν ἑαυτὸν* Z. 29 ausgedrückt ist[5]). Er schloss sich dabei einem Vergleichsverfahren an, das seine

[1]) Zu *φανερὸς* = *quidam* vgl. Mitteis, Chrest. Nachträge zu 71 A. 3.

[2]) a. a. O. S. 40.

[3]) Vgl. z. B. Pap. Oxy. 1877, 12 *ἡ τάξις ὑπομνήσει ἢ πρὸ δίκης τὰς τοῦ χρησαμένου τῇ διδασκαλίᾳ [ἐναγωγὰς ἀποπληροῦν*, (oder so ähnlich, Steinwenter) *ἢ ἀντιλέγοντος δικάσασθαι βιβλίον ἐπιστελλομένους* und 1881, 11 f. *τῆς ἀποφάσεως ἐμφανισθείσης ἡμῖν τῆς βουλομένης ἢ διαλύσασθαι ἢ δικάσασθαι.*

[4]) Steinwenter, Festschrift Hanausek S. 43 verweist auf L. Mitteis, Zur Lehre von den Libellen und der Prozesseinleitung nach den Papyri der früheren Kaiserzeit (Leipziger Sitzungsber. 1910, S. 109) und P. M. Meyer, Jur. Papyri S. 195.

[5]) Vgl. auch Z. 54 f. und Dewing S. 127.

Digitized by Google

beiden Brüder schon eingeleitet hatten. Es war also nicht ein Prozess gleichzeitig gegen alle drei angestrengt worden, obwohl es sich, wie wir sehen werden, sicher nicht um zwei im Grund verschiedene Fälle handelt, wie Dewing S. 124 meint, wenn er sagt: *The case was a double one, being a combination of one claim concerning a debt, and another having to do with personal property.*

Der Prozess gegen die beiden Presbyter, Daniel und Areion, war ebenfalls nach dem Verfahren des Libellprozesses eingeleitet worden. Sie hatten aber nach Ladung und Libellzustellung eine *ἀντίῤῥησις* (Z. 21) beim Officium eingereicht, wonach sie sich bereit erklärten, vor Makarius, dem *advocatus fori Thebaidos*, ihren Prozess zu führen (*ἐξ ἀντιῤῥήσεως πα*[ῤ]*ὰ Μακαρίῳ . . . . δικάσασθαι*. In Pap. Oxy. XVI 1881 haben wir ja nun eine solche *ἀντίῤῥησις*, die zusammen mit 1877 die von Steinwenter in seiner Arbeit über die *Libelli contradictorii*[1]) vertretene These bestätigt hat. Es war nämlich nach byzantinischem Prozessrecht bei der Ladung eine ausdrückliche Erklärung des Belangten notwendig, dass er den geltend gemachten Anspruch bestreite und prozessieren wolle; dies gehörte ebenso wie die Leistung der Prozesskaution zur Defension des Beklagten. Die *ἀντίῤῥησις* in Pap. Oxy. 1881 enthält nun zunächst eine Bestätigung über den Empfang des Ladungsdekrets, wobei der Tag des Empfangs entgegen der späteren Vorschrift Justinians (Nov. LIII 3) nicht angegeben ist, man also nicht feststellen kann, ob die zehn Tage Überlegungsfrist eingehalten sind, die nach Justinians Worten schon die *παλαιότης* gekannt habe[2]). Die Beklagten erklären dann ihren Streitwillen mit den Worten: *ἐπεριζόμενοι τοίνυν τοῖς ἡμετέροις δικαίοις, εἰς τὴν δέ*[*ου*]*σαν ἀντίῤῥησιν ἐληλύθαμεν. ἐπικαλούμενοι τὴν ἐν τῷ ἀχράντῳ σου δικαστηρίῳ διάγνωσιν εἰς περέωσιν τῶν ἀποφανθέντων*. Es folgt dann die obenerwähnte Kaution mit Allelengye. In unserem Papyrus wird in der *ἀντίῤῥησις* der Wille geäussert, vor einem mit Namen genannten Richter zu prozessieren. Hierzu müssen wir L. Mitteis, Grundzüge S. 43 heranziehen[3]): ‚Nicht selten ist es, dass auf die Auswahl des *Iudex pedaneus* den Parteien Einfluss

[1]) Archiv VII S. 52 f.

[2]) Steinwenter, Festschrift S. 45.

[3]) wo er sich auf Leipziger Sitzungsber. 1910 S. 124 f. beruft.

Digitized by Google

gestattet wird. Sie machen also dem Statthalter einen Vorschlag, welchen dieser berücksichtigt. Doch ist er, da der *Iudex pedaneus* kein Geschworener ist, hierzu nicht verpflichtet; auch sind vermutlich nur Beamte in dieser Weise zur Wählbarkeit zugelassen worden. Der von den Parteien übereinstimmend vorgeschlagene Iudex wird regelmässig als *μεσίτης καὶ κριτής* (*arbiter et iudex*) bezeichnet, während der vom Statthalter ernannte schlechtweg *κριτής* heisst.' Wie die Ernennung des Makarius zustande kam, lässt sich aus der gedrängten Übersicht über die Massnahmen vor der Dialysis nicht mit Sicherheit entnehmen [1]). Denn dass nachher Z. 30 und 32 von den beiden *advocati* als *μέσοι τινὲς αὐτῶν γιγνόμενοι* und *μέσοι αὐτῶν γεγονότες* geredet ist, bezeichnet sie eben als *μεσῖται* doch erst in dem entscheidenden Vergleichsverfahren.

Nach der erfolgten *ἀντίρρησις* aber haben Daniel und Areion mit Theophilos ein Abkommen getroffen, wonach sie zu einem bestimmten Termin sich vor Makarius einfinden und ihm ihre Gerechtsame vorlegen oder aber infolge der Geltung des Abkommens eine Busse zahlen wollten. Solche Abkommen, *compromissum* (*κομπρόμισσον*) genannt, sind uns z. B. Pap. Lond. III 992 = Mitteis, Chrest. 365 vom Jahre 507 und Pap. Lond. V 1707 von 566 erhalten. In 992 heisst es nach Datum [*Ἐκόντες*] *ποιοῦντ*[*αι*] *πρὸς ἑαυτοὺς τὴν ὁμολογίαν τοῦ κομπρομίσσου* und in 1707 nach Datum [*ταύτην*] *τὴν τῶν κομπρομίσσων ἀσφάλειαν τίθενται καὶ ποιοῦνται πρὸς ἀλλήλους ἑκόντες κτλ.* In 1707, 4 ff. lesen wir *ἀμφισβητήσεως κινηθείσης μεταξὺ τῶν μερῶν περὶ φανερῶν κεφαλαίων ἀνηκόντων αὐτοῖς ἔδοξεν αὐτοῖς διαίτῃ χρήσασθαι καὶ εἵλαντο κατὰ κοινὴν συναίνεσιν Κωνσταντῖνον καὶ Ἰωάννην τοὺς σοφωτάτους σχολαστικο*[*ὺς*] *καὶ συνηγόρους φόρου Θηβαΐδος — ὁμολογοῦσιν — ὀμνύντες* (folgt Schwurformel) *ἀπαντᾶν πρὸς τοὺς προειρημένους σοφωτάτους ἄνδρας ἐντὸς ἡμερῶν τεσσάρων ψηφιζομένων ἀπὸ τῆς σήμερον — καὶ παραθέσθαι αὐτο*[*ῖ*]*ς τὰ προσόντα αὐτοῖς δικαιώματα καὶ στοιχε*[*ῖ*]*ν καὶ πείθεσθαι τοῖς παρ' αὐτῶν ὁρισθησομένοις ἤτοι κριθησομέν*[*οις*]. Ähnlich 922 ff., nur dass es hier etwas erweitert heisst: *καὶ πρὸ δίκης καὶ φιλονικείας ἔδοξεν ἡμῖν κοινῇ γνώμῃ ἀπαντῆσαι εἰς δίαιταν κτλ.* Es folgen dann die beiden oben schon erwähnten *advocati* Kardemeas und

[1]) Zur Richterbestellung vgl. auch Steinwenter in R.-E. IX 2471.

Digitized by Google

Zenodotos. Es ist nun wohl sicher anzunehmen, dass auch in dem in unserem Papyrus angedeuteten *compromissum* schon zwei *advocati fori* genannt waren, Makarius und der nachher neben ihm auftretende Sabinus, dass aber der eine Name bei der kurzen Zusammenfassung der Vorgeschichte der Dialysis wegfiel. Auch eine Bestimmung des Kaisers Zeno lässt sich vielleicht für zwei *advocati* heranziehen, Cod. Just. II 7, 19: *μήτε παρά τινι τῶν ἀρχόντων μήτε παρὰ διαιτηταῖς δύο συνήγοροι διδαχθέντες ἀναβαλέσθωσαν τὴν τοῦ πράγματος κρίσιν προφάσει τρίτου δικολόγου, ἀλλ' ἀνυπερθέτως τὴν δίκην δικολογείτωσαν οἱ δύο παρόντες.* Ehe es nun zu dem Schiedstermin kam, schloss sich der Bischof Kyros im Besitz der Ladung (*ὑπόμνησις*) dem *compromissum* an, das augenscheinlich als Termin den 1. Pharmuthi 481 bestimmt hatte, an welchem Tag dann die Dialysis vereinbart wurde auf Grund eines Schiedsspruches der beiden *advocati* [1]).

Makarius und Sabinus fällten einen Schiedsspruch *παρ' ἑκατέρου μέρους ἐν τοῖς ἀγράφοις στερχθέντες μέσοι αὐτῶν γεγονότες καὶ τῆς αὐτῶν ἁπάσης ἀκροασάμενοι δικαιολογίας ἐδικαίωσαν.* Was soll das *ἐν τοῖς ἀγράφοις* bedeuten? Dewing verweist auf Pap. Cair. Masp. III 67282, 2, wo Jean Maspero zu dem Satz *Τινῶν ἀπὸ τοῦ Ἀνταιοπολίτου ἐν [τοῖς] ἀγράφοις διδαξάντων τὸ δικαστήριον* sagt: cf. Gloss. Basil.: *λίβελλοι ἄγραφοι· κατηγορίαι,* unter Verweis auch auf die Eingangsworte des zweiten Edikts von Justinian. Ich muss gestehen, dass ich mit diesem Hinweis nichts anzufangen vermag. Sollte vielleicht mit den Worten zum Ausdruck gebracht sein, dass vor dem Schiedsspruch Kyros in formloser Weise, ohne dass nochmals eine neue Kompromissurkunde ausgefertigt wurde, dem vorher geschlossenen *compromissum* beigetreten sei? Die beiden *advocati* entschieden, Kyros sollte dem Theophilos 16 Goldstücke zahlen, Daniel und Areion sollten ihm die näher beschriebenen Gegenstände (Kleider und anderes mehr) aushändigen; dann sollte der Streit völlig beigelegt sein. Nach Empfangnahme des Geldes und der Gegenstände bestätigte Theophilos, dass er an die drei Brüder keinerlei Ansprüche mehr habe, umgekehrt die Brüder dem Theophilos

[1]) Dewing S. 125 meint: ***Probably a second advocate was added because of the dual nature of the case.*** Das scheint mir nach dem oben Gesagten nicht richtig und vor allem nicht, weil es sich nicht um eine ‚Doppelnatur' des Falles handeln kann, s. unten S. 435.

Digitized by Google

gegenüber. Der Formulierung der Dialysis in unserem Papyrus kommt am nächsten eine Abmachung in Pap. Lond. V 1717, 19ff. Zu der vorsichtigen Formulierung, die vor allem die Gefahr einer Belangung vor irgendwelchem Gerichte auszuschliessen sucht, verweise ich auf die Einzelbemerkungen von L. Wenger zu Pap. Münch. 7, 49 f. Im übrigen ist unser Papyrus in der Vollständigkeit der Erhaltung von Wert, zeigt er uns doch neben den Einzelheiten der Sicherstellung des Vergleichs auch die Vollziehung durch Unterschrift der Beteiligten und von Zeugen, deren fünf erscheinen, wobei des letzten Name nicht ganz erhalten ist. Ob das eine Normzahl ist, lässt sich nicht entscheiden, doch ist es wenig wahrscheinlich. Zu der Tatsache, dass sich der Klaudios Heraklides des Alexander Sohn, der für den schreibunkundigen Theophilos die Unterschrift gibt, als *βουλ(ευτὴς) Λυκ(οπολιτῶν)*[1]) einführt, vermag ich aus den seither veröffentlichten byzantinischen Papyri keine Parallele zu geben.

Um was für eine Klage hat es sich nun hier gehandelt? Die technische Bezeichnung der in Frage stehenden *actio* findet sich nirgends in unserem Papyrus. Auch ist es sehr zweifelhaft, ob sie sich in dem verlorenen Teil befunden hat. Haben wir doch nicht den Libell selber vor uns, wo nach *de actionibus* § 1 (ed. Zachariae-Lingenthal, Zeitschr. der Savigny-Stiftg. XIV S. 89) *ἐν τῷ διαπέμπεσθαι βιβλίον ἀνάγκη ὁρίζεσθαι τὴν ἀγωγήν* vorgeschrieben ist und die Nennung der *actio* erwartet werden müsste[2]), ja nicht einmal eine Protokollabschrift, sondern nur, soweit es die prozessualen Dinge angeht, die sicher formlose, wenn auch ziemlich ausführliche Einleitung einer Dialysis. Immerhin ist aus dem Text soviel klar, dass von Theophilos gegen die beiden Presbyter auf Herausgabe widerrechtlich einbehaltenen Eigentums geklagt wird. Das *κατεσχηκόσι* Z. 56 weist darauf hin neben dem Inhalt des Schiedsspruches. Der Bischof muss nun irgendwie sich ebenfalls mitschuldig gemacht haben, so dass er es vorzog, nach Einleitung des Verfahrens lieber einen Vergleich zu schliessen. Gegen ihn scheint Theophilos ein *πρόστιμον*, eine Busse, beantragt zu haben. Denn im Vergleich wird

[1]) Zur *βουλή* der römischen Zeit vgl. Wilcken, Grundzüge S. 41 f. und 217.

[2]) Steinwenter, Festschrift Hanausek S. 40.

Digitized by Google

ausgesprochen, dass der Diakon nach Empfang des Geldes und der Sachen keinerlei Klaggrund mehr haben solle ‚auch nicht zum Zweck einer Busse; ist doch der Gott gar sehr liebende Bischof einzig um seiner Frömmigkeit und der ihm eignenden Gewissenhaftigkeit willen für eine weitere Summe aufgekommen[1]) zu denen, die von Anfang an die Kleidungsstücke des Theophilos einbehalten haben, und hat sie bezahlt'. Hier (Z. 55 f.) ist meines Erachtens, wenn auch in sehr gewundenen Ausdrücken, von der Summe von 16 Goldstücken die Rede, die Kyros zahlen musste. Denn wenn es heissen müsste, er erkannte denen, die .... einbehalten haben, eine weitere Summe zu, so wären damit Dinge in die Dialysis eingeführt, die nichts mit der Regelung durch Schiedsspruch zu tun hätten, also nicht hergehörten. Die beklagten Brüder freilich scheinen den Einwand erhoben zu haben, sie hätten ein Recht auf Einbehaltung gehabt als Ersatz für Aufwand und Verlust, die ihnen durch des Theophilos Schuld erwachsen seien; denn es wird beim Vergleich von den dreien ausdrücklich betont, dass sie künftig keinen Anspruch an jenen mehr haben sollten, Z. 59 f. *μήτε λόγῳ ἀναλωμάτων ἢ ζημιωμάτων ὡς ἂν εἰ γενομένων αὐτοῖς παρὰ τὴν αὐτοῦ αἰτίαν.* Aber da sie sich sicherlich ohne richterlichen Entscheid an dem Theophilos schadlos gehalten hatten, lag wohl ein Fall vor nach Dig. IV 2, 13: *Callistratus libro quinto de cognitionibus: Exstat enim decretum divi Marci in haec verba: Optimum est, ut, si quas putas te habere petitiones, actionibus experiaris. Cum Marcianus diceret: vim nullam feci: Caesar dixit: tu vim putas esse solum, si homines vulnerentur? vis est et tunc, quotiens quis id, quod deberi sibi putat, non per iudicem reposcit. quisquis igitur probatus mihi fuerit rem ullam debitoris non ab ipso sibi sponte datam sine ullo iudice temere possidere, isque sibi ius in eam rem dixisse: ius crediti non habebit.* Wir werden also wohl von einer *actio vi bonorum raptorum* sprechen dürfen, die innerhalb eines *annus utilis* auf das *quadruplum* geht, wovon ein *simplum* als Schadenersatz gilt (vgl. Inst. IV 2 und Cod. Just. IX 23). Wir sahen ja, dass der Kläger Theophilos mit einer Busse (*πρόστιμον*), also einer *poena*[2]), für die beklagte Partei rechnete, natürlich

[1]) Vgl. Preisigke, Wörterbuch s. v. *ἐπιγιγνώσκω.*

[2]) Vgl. Pap. Cair. Masp. III 67299, 57 *λόγῳ προστίμου καὶ ποινῆς.*

Digitized by Google

unbeschadet des Schadenersatzes, dass also eine *actio mixta* vorliegt, wie es in der *actio vi bonorum raptorum* der Fall ist. Daher zogen dann auch die Beklagten einen für sie sicher vorteilhaften Vergleich vor.

Es hätte ja, da es sich um einen Streit unter Klerikern handelte, eine andere Regelung stattfinden können, auf Grund der Nov. Valent. XXXV de episcopali iudicio etc.: *Itaque cum inter clericos iurgium vertitur et ipsis litigatoribus convenit, habeat episcopus licentiam iudicandi, praeeunte tamen vinculo conpromissi.* Aber *Si ambo eiusdem officii litigatores nolint vel alteruter, agat publicis legibus et iure communi* (vgl. Cod. Just. I 3, 26 von Marcian zum Jahr 459). Da nun der Bischof in unserem Fall vom Kläger mindestens als mitbeteiligt angesehen werden musste, wird dieser, der Diakon Theophilos, von vornherein sich an den Präses gewendet haben. Da es sich nun sicher um eine Sache im Streitwerte von unter 100 Solidi handelte, war nach Cod. Theod. II 4. 6 das vereinfachte Verfahren (*ruptis denuntiationum ambagibus*) am Platz, das wir Libellprozess benennen durften[1]).

Das Streitobjekt bildeten eine erhebliche Anzahl Kleider und Wäsche, allgemein gesagt Webwaren, deren Bezeichnung an sich von grossem Interesse ist und bei denen, da sie Eigentum eines Diakons waren, sich weiter noch die Frage nach einem etwaigen gottesdienstlichen Gebrauch erhebt. Das erste wird natürlich ein Vergleich mit Diokletians Höchstpreisliste und dem trefflichen Kommentar von H. Blümner[2]) sein, was sich merkwürdigerweise Dewing hat entgehen lassen[3]). Und dann sollen andere Papyri mit herangezogen werden, wofür ausführliches Material bietet Theodor Reil, Beiträge zur Kenntnis des Gewerbes im hellenist. Ägypten (Leipzig 1913), besonders S. 116 ff. Wir wollen dabei der Reihenfolge der Inventaraufzählung folgen.

Z. 36 *κολοβιομαφόριον* nicht in M. Das Wort aus *κολόβιον* und *μαφόριον* (siehe Z. 39) gebildet. Es ist zu vergleichen mit dem M 19, 8 genannten *δελματικομαφόριον*.

[1]) Steinwenter, Festschrift Hanausek S. 39 mit A. 3.

[2]) Der Maximaltarif des Diokletian, herausg. von Th. Mommsen, erläutert von H. Blümner (zitiert als M).

[3]) Dewings Kommentar verweist auf die Lexika und soll mit D. angeführt werden.

Digitized by Google

κολόβιον, lat. *colobium*, M 26, 39. 49. 59. 72[1]) (vgl. Servius zu Aen. IX 613 und Cod. Theod. XIV 10, 1; Reil 118) ist nach Blümner ein Unterkleid mit kurzen Ärmeln, während Dewing nach Isid. Et. XIX 22, 25 es als *a sleeveless tunic* bezeichnet, ebenso Preisigke Wörterbuch ‚Unterjacke ohne Ärmel'[2]). Das *μαφόριον*, in der Form auch CIG. 8695 nr. 4 aus christlicher Zeit (vgl. Preisigke), spätlat. *mafors*, *maforicum*, *mafortium* etc., hielt Blümner nach Serv. zur Aen. I 282 für ein Kleidungsstück der Frauentracht mit einem über den Rücken hängenden Teile, vielleicht mit einer Kapuze oder einer Pelerine. Preisigke a. a. O. nach P. M. Meyer zu P. Mey. S. 95 gibt es mit Kopfschleier, Kopftuch wieder. Also das *κολοβιομαφόριον* eine Kombination aus dem Schnitt des *colobium* und des *μαφόριον*. Jedenfalls ergibt sich daraus, dass hier das Gewand als Männerkleid bezeichnet ist, auch für das *δελματικομαφέρτιον*, dass es nicht, wie Blümner zu M 19, 8 meinte, ‚wahrscheinlich bloss Frauenkleid sei'. Denn einmal müsste man aus M 29, 44, wo ausdrücklich *μαφόρτια γυναικεῖα* genannt werden, an sich schon auf das Vorkommen des Gegenteils schliessen, und tatsächlich finden wir in Pap. Oxy. XVI 2058, 21 aus dem 6. Jahrh. in einer Besitzliste mit Wertangaben von dem Kyriakos *πρεσβύτερος καὶ μείζων* des Dorfes Spania gehörigen Sachen *μαφόρ(ιον) ἀνδρικ(ὸν) α νο(μ.) γ'*. Ist nun das *μαφόριον μολόχ(ινον)*, das malvenfarbige Kopftuch Z. 39 Frauen- oder Männerkleidungsstück? Etwas Sicheres lässt sich darüber wohl nicht sagen; denn wohl wird in unserem Papyrus dreimal das Unterscheidungsmerkmal *ἀνδρικόν* und einmal *γυναίκιον* zu den Sachbezeichnungen hinzugefügt; aber es fehlt eine Unterscheidung, wo, wie z. B. bei *δελματίκιον*, ein Gewand genannt ist, das sowohl Frauen als Männer trugen. Andererseits ist anzunehmen, dass die von den Priestern einbehaltenen Gewänder irgendwie für sie oder ihre Kirche von unmittelbarem Gebrauchswert waren, also wohl Gewänder und Gebrauchs-

[1]) Vgl. Pap. Oxy. XVI 1921, 4 (vom Jahr 621) *εἰς τὴν ἀπαλλαγ(ὴν) τῆς κο̣λο̣[β](ῆς)*, was die Herausgeber mit *in exchange for the vest* übersetzen.

[2]) Ich möchte in der Kontroverse von Blümner gegen Marquardt bei der ursprünglich verschiedenen Art des Schnittes doch nur mit letzterem eine Gleichsetzung der *dalmatica* und des *colobium* (zu M 26, 39 usw.) im Preis annehmen.

Digitized by Google

gegenstände des Diakons, solange nicht ausdrücklich etwas anderes gesagt ist.

Z. 36 *κουσούλιον Αἰγύπτιον* nicht in M; vgl. *καασῦλα* bei Prokop b. Vand. II 26, 26. *κούτζουλον camasus* gloss. Nach Isid. XIX 24, 17 übersetzt D.: *one Egyptian cloak*; denn dort steht *casula vestis cucullata dicta per diminutionem e casa quod totum hominem tegit quasi minor casa.* Die Herkunftsbezeichnung *Αἰγύπτιον* in M nur 19, 21 *τάπης Αἰγύπτιος* für ägyptische Teppiche. Webwaren ägyptischer Herkunft werden in M, z. B. 26, 17. 38. 48 etc., als *Ταρσ. Ἀλεξανδρεινά* erwähnt, was in Alexandria nach Tarsischer Art hergestellte Ware bedeutet[1]). An unserer Stelle wird ‚ägyptisch' doch nicht bloss ‚einheimisch' sein, sondern eine besondere Art bezeichnen. Reil meint, es sei mit *Αἰγύπτιον* wohl mehr der ägyptische Zuschnitt ins Auge gefasst. Ebenso bei

Z. 37 *καρακάλλιον Αἰγύπτιον.* Lat. *caracalla* M 26, 128 ff. und 7, 44 f. D. *one Egyptian cape.* Versteht er darunter einen Umwurf oder Kragen, nämlich das bis zu den Knöcheln reichende Kleidungsstück *caracalla talaris* oder *Antoniniana* oder das, was Blümner M S. 113, der die in M erwähnten *caracallae* nur für eine Art besonderer Kopf- und Schulterbedeckung wegen der Einreihung in die Liste hält? Preisigke Wörterbuch = Kappe, Reil 117 f. Kapuze. Dieses Kriterium scheidet nun hier aus und wir müssen es dahingestellt sein lassen, welcher Art das *καρακάλλιον* war. Denn auch das diminuierende *-ιον* hilft uns nicht weiter, weil ja die allermeisten im Papyrus vorkommenden Bezeichnungen so gebildet sind, auch da, wo sicher keine Diminutivbezeichnung beabsichtigt ist. Ich weiss nicht, ob die Papyri daraufhin schon untersucht sind, was sie für das Umsichgreifen solcher Diminutive ergeben.

Z. 37 *στιχάριον λευκορόδιον*, Z. 40 *στιχάριον ἀνδρικὸν λιτόν* (vgl. Z. 39 *στιχαρομαφόρια ὀρθόπλουμα*, vgl. M 19, 2 f. 10 f. etc.) ist die *tunica.* In den Glossen dient das Wort zur Erklärung von *strictoria* ‚ein knapp anliegendes Untergewand'[2]),

[1]) Vgl. Reil 114. A. W. Persson, Staat und Manufaktur im röm. Reiche (Lund 1923) S. 68 sagt: ‚*Ταρσικὰ Ἀλεξανδρεινά* sind alexandrinische Fabrikate, die aus der ursprünglich aus Tarsos stammenden Flachsart hergestellt wurden'. Anders Blümner zu M S. 169 A. 5.

[2]) Vgl. Blümner zu M S. 115.

Digitized by Google

Reil 120 Unterkleid. Bei den Kirchenvätern bezeichnet es ein Priestergewand. In Pap. Lond. V 1659, 6 (4. Jahrh.) finden sich *στιχάρια* neben *πάλλια* und *χλαμύδες* als Abgabe erwähnt in einem Brief, der nach der Annahme des Herausgebers H. I. Bell an einen Zusammenhang mit der *ἐπιμέλεια ἐσθῆτος* denken lässt. Hier ist also nicht von Priestergewändern die Rede. Ebenso hat mit der *vestis militaris* zu tun Pap. Oxy. XVI 1905[1]), 4 u. 6 (Ende 4. oder Anfang 5. Jahrh.) *στιχ(άριον)* und *στιχ(άριον) λινοῦν*. Dagegen Pap. Oxy. 2058, 20 (6. Jahrh.) haben wir *στιχάρ(ια) ἀνδρικ(ὰ) β νο(μ.) β′*, und da war der Besitzer, der oben schon erwähnte Kyriakos, Priester und Ortsvorsteher[2]) im Dorf Spania, also wäre hier Priestergewand möglich. *λευκορόδιον* gibt D. mit *rose-white* ‚rötlichweiss'. Doch sei mit allem Vorbehalt an *λευκόσπανος* ‚spanischweiss' Pap. Hamb. 10, 17. 19 erinnert und gefragt, ob es ‚rhodischweiss' sein könnte. Das andere ist eine einfache Männertunika. Zu dem *στιχαρομαφόριον* vermag ich als Parallele nur anzugeben einmal Reil 120 = Wiener Studien 24 (1902), 138 (6. Jahrh.) und neuerdings das von J. Kurth, Ein Stück Klosterinventar auf einem byzantinischen Papyrus[3]) veröffentlichte Papyrusblatt, auf dem dreimal *στιχαρομοφορι̣ν* neben sieben- oder achtmal *στιχαρι̣ν*, was unserem *στιχάριον* entspricht, vorkommt. Kurth sagt dort (S. 145): ‚Ein *ὠμοφόριον*[4]) ist ein Schulterkleid, ein Mantel, also ein *στιχαρωμοφόριον* vielleicht ein *στιχάριον* mit einer Pelerine'. Jedenfalls ist die Wortzusammensetzung dieselbe wie oben bei *κολοβιομαφόριον*. Die nähere Bezeichnung *ὀρθόπλουμα* übersetzt D. unter Verweis auf *πλουμί* gloss. *opus Phrygium* mit *embroidered*. Wir ziehen gleich heran Z. 45 *πλουμαρικόν*. Dafür im Pap. Oxy. XVI 2054, 7 *σάβαν(α)-ἔχοντα πλουμάρια καλ(ά)*, wo auf P. Rainer A. N. 509 ap. Wessely, Wiener Stud. XXIV 47 *πλούμιν χρωματωτόν*, Reil 106 verwiesen wird. Der *πλουμάριος* in M 20, 1a (vgl. 20, 1) ist der Sticker, M 19, 25 *πλουμάρισις* die Stickerei. Über Stickerei handelt Blümner

[1]) Dort weitere Nachweise zur *vestis militaris*.

[2]) Zu dem Titel *μείζων* vgl. Pap. Oxy. XVI 1835 A. 2; ich betone, dass die Herausgeber nach Index VII *πρεσβύτερος* als Priester fassen.

[3]) Byzant. Neugr. Jahrbb. I (1920) S. 142 ff.

[4]) Krieg in Krauss, Real-Enz. d. christl. Altert. II S. 199: Die Priesterstola heisst *ἐπιτραχήλιον*, wofür auch *φακεώλιον* und *φακιόλιον* vorkommt, während Patriarchen das *ὠμοφόριον* tragen.

Digitized by Google

in M S. 156 f., Reil 105 f. Welche Sonderart der Stickerei nun mit dem *ὀρθόπλουμα* gemeint ist, vermag ich nicht zu sagen.

Z. 37 *προσκεφάλαια πολύμι(τα)*. D. verweist auf Isid. Et. XIX 22, 21 und übersetzt *two damask pillows*. Vgl. zu den *polymita* Plinius N. H. VIII 196; Peripl. mar. Erythr. c. 49 und die Bemerkung von Blümner zu M S. 151 über die Fabrikation bunter und gemusterter Kleider und Teppiche in Ägypten. Diese Kopfkissenbezüge, das heisst nach Blümner zu M 28, 46 und 50 *προσκεφάλαια*, so auch Reil 119, waren wohl nicht aus weissgemusterter Leinwand, die wir heute Damast nennen, sondern nach Reil 94 buntgemustert.

Z. 39 *στρῶμα σκιώδιον*. Nach M 19, 25 wurden *στρώματα*, Decken, soweit sie nicht vorher gesondert unter anderer Bezeichnung aufgeführt waren, unter Berechnung des Gewichts, der Färbekosten und der etwa angebrachten Stickerei verkauft. So kann in dem *σκιώδιον* vielleicht eine Farbbezeichnung stecken. D. gibt *dark-colored?* Vgl. im Peripl. mar. Erythr. c. 24 *ζῶναι σκιωταί* ‚schattierte Gürtel', dasselbe Pap. Oxy. VI 921, 6 *σινδόνια σκιωτά*. Oder dürfen wir es eher mit *σκιάδειον* oder *σκιάδιον* zusammenhalten (nach Passow jedes Schattendach, Zeltdach etc., später auch ein vor der Sonnenhitze schützender Hut), also vielleicht eine Art Sonnenschutz?

Z. 38 *δελματίκιον μελιτόχρωον*, eine honigfarbene Dalmatika, die eine in der Zeit der Antonine aufgekommene, von beiden Geschlechtern getragene Tunika mit Ärmeln war, die sich mit einigen Änderungen in der kirchlichen Tracht erhalten hat[1]). Als *δελματική* in M 22, 8 u. 12; 26, 44 ff.; 29, 32 f.

Z. 38 *λωτίκιον παρακαύτωδον* ist lat. *lodix* D. Vgl. *λώδικες ἐντόπιοι* Peripl. mar. Erythr. c. 24, einheimische Decken, und zwar gewebte Decken, oder auch Kleider; vgl. z. B. Pap. Cair. Masp. II 67139, Va 23 *τω ἀπα Ενδιω δ Σ[ε]νῦθῦ εἰς λοτικ| τῶν μοναχ* mit Masperos Bemerkung *λοτικ | λωτικια sortes de vêtements*, und in diesem Fall Mönchsgewänder. Im übrigen vgl. Preisigke, Wörterb. als Wollstoff, Deckenstoff, Decke, Manteltuch. Zu *παρακαύτωδον* (vgl. auch Z. 43 f.) sagt D.: *cf. παραγαυδιν vestis genus vel vestis ornamentum* (*gloss.*). Übersetzung gibt er keine. Zu *paragaudis* M 19, 29 bemerkt

[1]) Blümner zu M 19, 8; so auch Reil 116; Preisigke, Wörterbuch: Umschlagetuch dalmatischer Art.

Digitized by Google

Blümner: ‚An und für sich scheint das Wort zunächst eine Borte von Gold, Purpur, Seide etc. bedeutet zu haben, dann aber wurde es, sowohl in adjektivischer wie in substantivischer Anwendung, für ein mit solchen Borten verziertes Unterkleid gebraucht.' Er verweist für die adjektivische Bedeutung auf Script. hist. Aug. Aurel. 46, 6 *paragaudae vestes* und Prob. 4, 5 *interulae paragaudiae.* Wir haben also einmal ein bortenverziertes Wollgewebe und zwar wohl eher ein Kleidungsstück als eine Decke vor uns, das andere Mal ein Leinengewebe. Beide Möglichkeiten erwähnt auch Cod. Theod. X 21, 2 = Cod. Just. XI 9, 2 (von 382): *Nemo auratas habeat aut in tunicis aut in lineis paragaudas.* Preisigke, Wörterb.: ‚παραγαύδιον Kleidungsstück'; dagegen παρακαύδωτα z. B. μαφόρια und στιχάρια ‚mit Schwänzen versehen sei es zum Zubinden oder zur Zierde', was ich durch meine Ausführungen für widerlegt halte.

Z. 39 οὐηλάρια μικρὰ χοντρά. *velaria* Isid. XIX 26, 7. D. χοντρά — χονδρά (gloss.) D. Er übersetzt *two small heavy curtains.* Das scheint mir aber nicht den besonderen Sinn von χονδρά, das hier doch auf das Gewebe gehen muss, zu geben. Aber mit ‚kleinen Vorhängen aus grobem Stoff' ist auch bloss ein Versuch der Wiedergabe gemacht.

Z. 40 λινούγια ἀνδρικά, vgl. Z. 43 f. D. übersetzt *two mens 'linens'.* Das Wort vermag ich sonst nur Pap. Cair. Masp. 67006, 85 (6. Jahrh.) [1]) nachzuweisen. Bei Preisigke, Wörterb. findet sich ‚λινούδιον linnenes Hemd'. Das liesse sich für λιν. ἀνδρικά ‚Männerhemden' wohl einsetzen, und ebenso die λινούγια παρακαύτωδα καινούργια Z. 43 f. wären neue bortenverzierte Leinenhemden, wozu dann das καμάσιον Δαμάσκινον Z. 41, die *camisia,* als eine besondere Art und Qualität [2]) hinzukäme, die nach Hieron. ep. 64, 11: *solent militares habere lineas, quas camisias vocant, sic aptas et adstrictas corporibus, ut expediti sint,* ein eng anliegendes leinenes Gewandstück war [3]). *Lineae,* Leinengewänder, mit Bortenverzierung hatten wir ja auch oben Cod. Theod. X 21, 2. Aber die λινούγια ἄλλα μαλλωτά Z. 44 fügen sich nicht ohne weiteres ein. Denn unmittelbar vorher wird ein μαλλωτὸν παρακαύτωδον genannt. D. in der

[1]) Durch unsern Papyrus ist die Lesung λινουγια dort gesichert.

[2]) Damaskus als Herkunftsbezeichnung M 19, 6; 28, 47.

[3]) Preisigke, Wörterbuch unterscheidet κάμισον Hemd, καμίσιον Zeugstoff für Gewänder. Reil 117 καμίσιον = *camisia.*

Digitized by Google

Übersetzung gibt *one ... woolen* und für die *λινούγια μαλλωτά two 'linens' mixed* (?) *with wool.* Nun erwähnt Blümner M S. 173 zu 28, 60 den Vorschlag *σαβάνων εὐμαλλιαίων* d. i. *villosorum* zu lesen, da es sicher auch solche flockige oder zottige Badetücher gab. *villosa lintea* haben wir bei Mart. XIV 138 als Tischtuch, ein *linteum villis onustum* als Handtuch bei Apoll. Sid. ep. V 17; cf. Ovid. Fast. IV 933 und Serv. ad Verg. Aen. I 702. Sonst ist freilich das *villosus* entsprechende griechische Wort *μαλλωτός*. Das ist nun eben, was wir brauchen. Damit wären die *λινούγια μαλλωτά* als *lintea villosa*, rauhe leinene Tücher, als Tisch- oder Handtücher erklärt. Was aber ist dann das bortenverzierte *μαλλωτόν*? Sollen wir an Wolle denken oder aus dem folgenden *λινούγια ἄλλα* herauslesen, dass es sich auch vorher um ein *λινούγιον* mit dem Unterscheidungsmerkmal der Bortenverzierung handelte? Man wird beides für möglich halten dürfen. Preisigke übersetzt: ‚*μαλλωτός* s. v. *δελματικόν* mit Troddeln versehen; s. v. *μαλλωτός* mit Wollbesatz versehen; *μαλλωτόν* als selbständiges Gewand, Wessely Stud. XX 245, 17. 18 (6. Jahrh.)'. Reil 118: ‚*μαλλωτά* (mit langer Wolle)', 119: ‚*ὀθόνιον μαλλουτόν* (l. *μαλλωτόν*) einziges Beispiel eines Wollothonions'[1]. Hier war also D. auf dem richtigen Weg. Und es hilft uns weiter die prächtige Veröffentlichung der Berliner Museen von O. Wulff-W. F. Volbach, Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen Grabfunden (Berlin 1926), z. B. S. 47, 2881 eine Ärmeltunika, 4./5. saec. ‚Wollwirkerei auf Leinengrund — Friesartiges Leinen' und S. 52, 9660 ‚Wollwirkerei auf Leinen mit Fransenrand'. Übrigens vermitteln die Tafeln und Beschreibungen vor allem auch den Eindruck einer starken Vorliebe für Bortenverzierung.

Z. 40 *σινδόνια καὶ σάβανα ἀπὸ Σκινεπωέως*. Hier haben wir wieder M zum Vergleich. *σινδών* M 28, 16 in der allgemeinen Bedeutung eines Stückes Leinwand sehr gebräuchlich, vgl. Reil 120, feines Leinen als Stück oder Kleid; M 28, 57 ff. werden verschiedene Gattungen *σάβανα* Leinentücher aufgeführt, Reil 119. Letzteres oft für Badetücher. D. übersetzt mit *seven napkins? and towels*; also Servietten und Handtücher. In Pap. Oxy. XVI 1921, 2 u. 4 (von 621) ist die Rede von *σινδονί(ων) ζυγόν*, was die Herausgeber hier mit *a pair*

[1]) *ὀθόνιον* ist feines Leinen und daraus gefertigtes Gewand.

Digitized by Google

of muslins übersetzen, während sie Pap. Oxy. XVI 1843, 19 (6. oder 7. Jahrh.) *μίαν ζυγὴν τῶν σαβάνων καὶ μίαν σινδονίων* mit *one pair of napkins and one of linen garments* wiedergeben, dem dann 1862, 11 (7. Jahrh.) *σινδ[ό]νια δώδεκα* als *twelve cambric garments* folgen (vgl. auch noch 2054, 6—8). Ohne nähere Bezeichnung der Stücke werden wir auch an unserer Stelle zu keiner sicheren Deutung kommen können[1]). Und dann die Herkunftsbezeichnung, die nochmals Z. 41, dann Z. 42 und 43 vorkommt. Man denkt unwillkürlich an die immer wieder für Leinenwaren in M 26, 13a. 18. 23. 34a. 39a usw. zu lesende Bezeichnung *Σκυτοπολειτανά*. Sollte eine Verderbnis, die in der Umgangssprache zu suchen wäre, aus *ἀπὸ Σκιτοπόλεως*[2]) vorliegen oder der Schreiber bei der Abschrift der Dialysis den Namen jedesmal so entstellt haben? Jedenfalls steckt eine Örtlichkeit dahinter.

Z. 41 *τυλάριον ἀπὸ Σκινεπωέως*. D. verweist auf v. Herwerden, Lex. suppletorium und übersetzt *one small cushion from Skinepoeus*[3]). *τύλη* M 28, 46 u. 50a bedeutet allgemein Kissen oder Kissenbezug, Reil 121. Pap. Cair. Masp. II 67006, 60 u. 87 schreibt *δυλάριον*.

Z. 42 *ὀράρια* erläutert D.: *orarium a decorativ fringe or garment covering the head* und übersetzt *ten skarfs*, also Schleier. Er denkt dabei wohl daran, dass in späterer Zeit die Griechen mit *ὠράριον* nur mehr die Stola des Diakons bezeichnen[4]). Aber zunächst ist nach Blümner *orarium* in M 27, 8ff. Mundtuch (nicht Servietten, sondern etwa unsere Taschentücher), so auch Reil 122. Übrigens ist es auch im kirchlichen Sprachgebrauch im Sinne von *sudarium* üblich[5]) neben *mappa* und *mappula*. Wir nehmen deshalb gleich hierher Z. 42 *μανδήλην ἀπὸ Σκινεπωέως*; dazu D. *mantile*, *χειρόμακτρον* gloss.; vgl. Reil 122. Er fände bei Georges *mantele* Handtuch, in der Kaiserzeit Tischtuch z. B. auch in der oben angeführten Ovidstelle Fast. IV 933. Wieder eine andere Bezeichnung steht Z. 43: *χειρομάππιον*, das ist mit *mappa*, *mappula* zusammenzunehmen, bei Preisigke, Wörterb. und bei

[1]) Vgl. unten zu Z. 43 *χειρομάππιον*.

[2]) Vgl. Blümner M S. 169 A. 4 zur Schreibung.

[3]) Wenn er hier eine Diminutivform übersetzt, hätte er dasselbe mindestens auch bei *στιχάριον* tun müssen.

[4]) Krieg a. a. O. S. 198.

[5]) Krieg a. a. O. S. 194.

Digitized by Google

Reil 118 *μαππίον* Serviette. Und da kann nun vielleicht doch auch das *σινδόνια* mit zugehören; denn bei Krieg[1]) lesen wir zu *mappula*: im kirchlichen Sprachgebrauch ist ausserdem die Benennung *sindon, mantile, fanon* und *orarium* üblich.

Bleiben uns noch, einmal Z. 42 *προμάξιμον ἀπὸ Σκινεπωέως*: Dazu vgl. Pap. Oxy. XVI 1837, 16 (frühes 6. Jahrh.) *στῖλέ μοι τὰ προμάξια*, wozu die Herausgeber bemerken: *Crum suggests that this may be for προμάγια plumacia 'pillows'*; cf. v. Lemm, Kl. Kopt. Stud. S. 82: *Or can it = προαμάξια?* Jedenfalls gehört unser Wort damit zusammen, und mit unserer Stelle und ihrem Zusammenhang verdient die Deutung von Crum durchaus den Vorzug. Dann Z. 45 *πακιάλιον γυναίκιον πλουμαρικόν*, wo, wie an der vorigen, D. keinen Deutungsversuch macht. Sprechen wir *φακιάλιον*, so ist der Schaden behoben. Dass *φ* und *π* miteinander verwechselt werden, dafür mag als Beispiel dienen M 19, 51 u. 52, wo *φαίνουλα* und *παίνουλα* für die *paenula* unmittelbar aufeinander folgen. *φαίνουλα* sagt auch Joh. Lyd. de mag. I 32. Also *φακιάλιον* und dazu M 26, 99—119 Schweisstücher[2]). Joh. Lyd. de mag. I 32 (ed. Wuensch. S. 33, 7 ff.): *καὶ ἐκμαγεῖον ἐπὶ τῆς δεξιᾶς ἀπὸ λίνου λευκὸν τὰ ἐπίσημα τῶν ὑπάτων ἦν, <ἦν> μάππαν καὶ φακιόλιν ἐπιχωρίως ὠνόμασαν ὅτι φακίης κατ' αὐτοὺς ἡ ὄψις λέγεται.* Doch meint Blümner M S. 171: ‚das *φακιάλιον* darf man nicht mit unseren Taschentüchern identifizieren; — es geht auch aus dem Preis hervor, dass es grössere Stücke waren, mehr nach Art unserer Handtücher'. Und zu all dem kommen hinzu *ἱματιοφόρια δύο* Z. 42 und *ἱματιοφόριον γερδιακόν* Z. 43 dazu D. cf. *ἱματιοφορίς* und übersetzt *two portmanteaux?* und nachher *one carpet bag?* Preisigke, Wörterb. und Reil 117 *ἱματιοφορίς* Mantelsack. Die brauchte er natürlich, um die genannten Stücke unterzubringen. Dabei fällt auf, dass der eine als *γερδιακόν* bezeichnet wird. Sollte das ‚ein Mantelsack, wie ihn die Weber haben' etwa mehr sein als bloss eine Stückbezeichnung, sollte der Besitzer selber Weber gewesen sein? Ich stelle die Frage mit aller Vorsicht zur Erörterung; denn ich kann wohl aus Pap. Cair. Masp. II 67319, 8 einen *Μου-σ[α]ῖος διάκ(ονος) καὶ γεωρ(γός)* aus dem 6. Jahrh. nachweisen,

[1]) Krieg a. a. O. S. 194.

[2]) Jetzt finde ich auch bei Preisigke, Wörterb. *πακιάλιον = φακιάλιον* Schweisstuch, Frottiertuch? zu Pap. Cair. Masp. II 67006, 66. 87 (6. Jahrh.).

Digitized by Google

— und Pap. Oxy. XVI 1911, 125. 131. 133 sind Diakone, die Bauern sind, genannt, aber ohne dass sie *γεωργοί* heissen, — aber keinen Diakon, der Handwerker ist.

Bleibt zum Schluss noch ein Wort darüber zu sagen, ob die genannten Kleidungsstücke und Gebrauchsgegenstände zur Amtstracht und zum sakralen Gebrauch des Diakons gehört haben. Wir können aus Krieg (v. Kleidung in der Krauss'schen Real-Enzykl. d. christl. Altert. II S. 177 ff.) eine ganze Reihe der auch in unserem Inventar aufgezählten Stücke nachweisen. So *colobium* S. 189[1]), *camisia* als vulgäre Bezeichnung S. 190, *sticharion* S. 191, dann *mappula* zusammen mit *sindon, mantile, orarium* S. 194. 199, *casula* S. 205 f.. *dalmatica* S. 207 ff.[2]). Doch ist stark zu betonen, was Krieg einmal S. 177 ausspricht: die liturgischen Gewandstücke alle haben sich allmählich aus den Profan- oder Laienkleidern entwickelt, und S. 188: in der Zeit (zwischen Konstantin und Karl dem Grossen) sondert sich das Sakralkleid mehr und mehr von dem profanen ab. Bei J. Kurth in dem oben erwähnten Aufsatz[3]) haben wir ja wohl sicher in den dort genannten farbigen Sticharien und Sticharomaphorien in dem Klosterinventar an Klerikergewänder zu denken, ob deshalb durchaus an Sakralgewänder gedacht werden muss, ist mir doch nicht ganz sicher; denn schliesslich ist eine Mönchskutte nicht notwendig schon Sakralgewand. Aber selbst wenn wir zugeben können, dass unser Inventar Stücke enthält, die schon als liturgische Gewänder von dem Diakon Theophilos getragen wurden und als solche bei den Presbytern und dem Bischof besonderen Wert haben konnten, so ist bei der Aufzählung, die keinerlei bestimmtem Einteilungsgrund folgt, nichts für den Gebrauch dieser Gewänder und ihre Bedeutung zu entnehmen.

Marburg in Hessen. Wilhelm Ensslin.

---

[1]) Vgl. Martigny, Dict. des ant. chrétiennes (1877) S. 186.
[2]) Ebenda S. 235.
[3]) Siehe oben S. 440.

Digitized by Google

MISZELLE

Zu Kallimachos (Epigr. 41 u. 44) und zu Lykophron (vs. 1391).

Ist meine Seele (genauer nach dem Eingang *ἥμισυ μευ ψυχῆς*, was aber nicht festgehalten wird) wieder weg zu einem der Knaben (*ἦρά τιν' εἰς παίδων πάλιν ὤιχετο;*)? so fragt der Dichter in Epigr. 41. Aber das ist nicht möglich, sie wird nicht aufgenommen. Habe ich doch gar oft geboten (eigentl. verboten), nehmt sie nicht auf, ihr Jünglinge, die Ausreisserin (*καὶ μὲν ἀπεῖπον πολλάκι, τὴν ὀρῆστιν μὴ ὑποδέχεσθε νέοι*). Offenbar ohne Erfolg (das muss ungefähr der Sinn sein von *ουκισυνιφησον*, des unverstandenen Anfangs des dritten Hexameters); denn dort(hin), ich weiss es, treibt sich die verfehmte in unseliger Liebe irgendwo herum (*ἐκεῖσε γὰρ ἡ λιθόλευστος κείνη καὶ δυσέρως οἶδ' ὅτι που στρέφεται*). *ἐκεῖσε* verlangt eine vorausgegangene Ortsbestimmung; der Ort der Liebe kann nur ein Jüngling sein, einer, der sich nicht an das Verbot *μὴ ὑποδέχεσθε* hält (das für ihn gar nicht verbindlich ist), der es abgelehnt hat (das konnte er auch, wenn er den Dichter nur quälen wollte): *οὐκὶ συνεῖφ'* (für *συνεῖπε*, nicht ohne Beziehung auf das vorausgehende *ἀπεῖπον*) ‚gar nicht war einverstanden'; wer? das muss in *ησον* stecken. Und zwar wird man sich nicht um eine allgemeine Bezeichnung eines Jünglings, Geliebten bemühen wollen, da in solchen Epigrammen der Name des Geliebten kaum fehlt. Als solcher ginge *Ἥσων* zur Not; die Namensippe *ἡσι-* bei Bechtel, Hist. Personennamen 196, ist aber zu dürftig, als dass man sie leicht um einen unbelegten Kosenamen bereichern könnte. Da liegt *Ἥρων* näher. *ρ* statt *σ*, das ist die einzige Änderung, die mein Vorschlag erfordert; denn *ει* für *ι* und *ω* für *ο* sind nur graphisch.

Feuer unter der Asche ist in 44 des Dichters Liebe, gegen die er sich ohne Zuversicht wehrt (*οὐ θαρσέω*); ‚umgarne mich nicht' (*μὴ δή με περίπλεκε*), wie er fortfährt, ist schon an eine Person gerichtet. Diese (oder doch die Liebe, die sie dem Dichter abnötigt) muss sich aber gleich nochmals unter einem Bilde bergen, unter dem Bilde des stillen Flusses, der unvermerkt eine Hauswand unterhöhlt (*πολλάκι λήθει τοῖχον ὑποτρώγων ἡσύχιος ποταμός*). ‚Drum fürchte ich auch jetzt (d. h. in deinem Falle), Menexenos (den Geliebten,

Digitized by Google

der am sachverständigsten ist, macht der Dichter zum Vertrauten), dass mich dieser heimlich eindringend in Liebesnot werfe.' *οὗτος*, das ist der *ἡσύχιος ποταμός* (der Liebe); ist er heimlich eingedrungen (*παρεισδύς* nimmt das vorige *λήθει τοῖχον ὑποτρώγων* wieder auf), so stürzt die Wand, stürzt die Haltung des Dichters. Soweit ist der Text klar. Nun steht aber nach *οὗτος* noch die unverständliche Buchstabenfolge *ὁσειγαρνης*. ‚Bentleys *σιγέρπης* ist mit seiner wunderbaren Gelehrsamkeit herangeholt, aber Sinn gibt es noch nicht', urteilt v. Wilamowitz (Hellenist. Dichtung I 173) in seiner feinen Erklärung der beiden Epigramme, die hier zum Teil wiederholt werden musste, um weitergeführt werden zu können. *σιγέρπης* passt aber gut, wenn *οὗτος*, wie oben geschehen, auf den *ἡσύχιος ποταμός* bezogen wird, und nicht minder passt es für die Liebe, sei sie ein *ἡσύχιος ποταμός* oder ein *κεκρυμμένον πῦρ*. Aber es ist nicht nötig, die Überlieferung zu ändern. Liest man, was da steht, so ergibt sich zwar ebenfalls ein neues Wort, das aber als dichterische Neubildung, Augenblicksschöpfung nicht weniger verständlich ist als *σιγέρπης*, nämlich *ὁ σιγαρνης*, d. h. *ὃς σῖγα ἄρνυται*, der schweigend (Boden) gewinnt; dafür gilt, was eben für Bentleys *σιγέρπης* ausgeführt wurde, nur sagt *σιγαρνης* noch mehr. Ob der Akut auf die letzte Silbe (vgl. *λιπερνής*) oder auf die vorletzte zu setzen ist, ob das Wort als *τ*-Stamm oder als sog. sigmatischer anzusetzen ist, wird sich kaum ausmachen lassen; bei einem Dichter, der zugleich Grammatiker ist, darf man aber schon danach fragen. Die Übernahme des präsentischen *ν* von *ἄρνυμαι* in die Zusammensetzung zeigt an gleicher Stelle auch der kretische Name *Κύδαννος* aus *-αρνος* (Bechtel a. a. O. 76), im Vorderglied attisches *Ἀρνιππος* (ebd. 75).

Bei Lykophron 1391 f. steht *Ληκτηρίαι θεᾶι Κουρήται*. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung II 39, 2 bemerkt: ‚*Ληκτηρία* ist unbekannt, *Κυρίτα* (Lyk.) oder *Κυρήτα* (Et. M.) *ἡ Δημήτηρ παρὰ Κνιδίοις· οὕτως Ὧρος* Et. M., natürlich aus dieser Stelle. Wenn er es nur wirklich wusste.' Das Beiwort *Ληκτηρία* deutet mit einer kleinen Änderung zwar nicht auf das Triopion an der Westspitze der knidischen Halbinsel, wohl aber auf die in dessen Verlängerung nach Westen fallende Südspitze von Kos, den *Λακητήρ* (zu *λακέω*; auch inschriftlich Dial.-Inschr. 3586 a 12). Das wäre ionisiert *Ληκητήρ*, wovon ein Femininum *Ληκήτρια* lauten kann (ein Adjektiv *Ληκήτριος* wie *πάτριος* hätte wenig für sich; normal wäre *Ληκητήριος*). Es wäre also *Ληκητρίαι* statt *Ληκτηρίαι* einzusetzen.

Zürich. E. Schwyzer.

Digitized by Google

Register.

Abercii vita (p. 8 D.) 364, 1
advocati fori 427 f.
ἀγαθά t. t. der Enkomien 51
ἄγραφος jur. t. t. 434
Aigina, Kampf der Athener i. J. 487 gegen die Aigineten 305 ff.
Aischin. (III 184) 45 ff. schol. (II 31) 302 f.
Aischyl. fr. (189) 355. 363 ff.
Aisop. (f. 35. 114. 137. 140. 205) 180 f.
Akamas u. Demophon 47 f., 1
ἀκρήπεδος, ἀκρόχαλιξ 363
Alkaios 168 f.
Amerika, Entdeckung 241 ff.
-αμος 353 f.
ἀναφέρειν ἐς πόλιν 186 f.
Anaxagoras 213 (fr. 7) 211 f., 4
Anecd. Cram. (III p. 195) 52 f.
Anon. Arg. (§ 2) 187. 196 ff.
Antiphon, Redner 56 f.
ἀντιστροφή 127
Anton. Lib. (23) 156 ff. Anordnung der Autorenregister 156
Apic. (I 12, 1) 101
ἀποδιδόναι τὰ χρήματα 184 f.
ἀπὸ δρυὸς ἢ ἀπὸ πέτρης 1 ff.
Apollodor. bibl. (III 112/5) 163 ff. epit. (7, 27) 355, 1
Apollon 360
Apoll. Rhod. Epigr. auf Battos 162
Ἀψεφᾶς, Ἀψεφίων 367 f.
ἄψηφος, ἄψιος 363
Apuleius 14 ff. 37 ff.
Archedemos aus Tarsos 376 ff.
Ares *ὀρχηστής* 117, 1
Arethas 367 f.
Aristid. rhet. (136 f.) 370 f. 387 f.
Ἀριστομίδας, Ἀρισ(τό)τομος 353
Aristoph. pax (391 f.) 53 ff. fr. (220 K.) 197 f., 2 schol. (eq. 772) 323 f. (pax 394) 53 ff. (av. 395) 323 f. (1556) 53 ff. (Lys. 490) 53 ff.
Aristoteles über die Träume 109 f. Weltbild 247 ff. Rhetorisches 369 ff.
Astronomie 245 ff.
Asyndeta, zweigliedrige, im Lat. 117 f.
Atheismus 345 f.
Atlantis 283 ff.
Aufklärung 3
augere 340
Augustin. epist. (16 f.) 20 ff. (232) 16 ff. Philosophische Voraussetzungen in seinen Briefen 6 ff.
Auson. Mos. (32) 127 Ausgaben Vinets und Scaligers 138 ff.
Avien. Ar. (1376) 327 f. Or. mar. (689 ff.) 363 ff.

Bardesanes von Babylon 111 ff.
βάταλος 176 f. *βατοδρόπος* 176. 179
Baton, Lustspieldichter 177
βατταρίζειν, Battaros usw. 176 ff.
Battos, Sage 156 ff. Name 176 ff. Oikist von Kyrene 162. 175 ff.
batulus 177
Blitztod 304 f.
Britannien, Toteninsel 271 f.
Brückentänze 115 ff. Brückenbettelei 126, 1

Caes. b. civ. (I 64, 6) 100 f. b. Afr. (51, 2) 100 f. b. Hisp. (18, 6) 100
Canicula — Canis 331 f., 1 s. auch Sirius
Catonis disticha 129 ff. Titel 140 f. (II 9) 135 ff. (II 22) 129 ff. Dehnung kurzer Endsilben in arsi 137 f.
Catull. (7, 6) 175 (17) 115 ff. 239. 240
χειρομάππιον 444 f.
χέρσος u. Derivata 353 f.
Chrysipps Logik 26, 1
Chrysogonos (Vorsokr. 13 B 57) 212 ff.
Cic. or. (153) 98 ff. ac. (2 c. 39) 248 div. (I 30, 64) 109 f. (Arat. 109) 327 f.
colobium 437 ff.
‚Colonia' bei Verona 115
Columbus s. Kolumbus
compromissum 433 f.
Culex s. Vergil

Dämonennamen 393 ff.
Dandamis 111
δέ am Anfang von Schriften 204
δελματίκιον 441
Demokrit 213 f., 4 (fr. 53) 211 f., 4
Demosthenes *βάταλος* 176 f. (18, 208. 57, 37. 60, 30) 295
devotus bellis u. ä. 234
Diagoras 346
Diakone 426 f. 445 f.
Dialysis (jur.) 422 ff.

Digitized by Google

Diodoros π. μνημάτων 323 f.
Diogenes von Apollonia 213, 1
Diokletians Maximaltarif 437 ff.
Dion Chrys. (1, 14) 366 f.
Diphilos, Ἐπιτροπή 128
disertus = *lepidus* 347 f.
dominus Geliebter 351 f.
Drabeskos, Schlacht 302 ff. 319

Eion-Epigramme 45 ff. 295 f., 1. 325
Endungen angeglichen 239
Engel- und Dämonennamen 393 ff.
Enkomion 45 ff. 84 ff.
Ἔννέα ὁδοί, Kämpfe 302 ff.
Epicharm 210 f. Ps.-Epicharm s. Chrysogonos
ἐπιτήδευμα Berufsfach 87 f.
Eratosthenes, Ἑρμῆς 168, 1. 169 ff. Erdmessung 249 ff.
Erde, Vorstellungen von ihrer Gestalt und Grösse 241 ff.
Ersparung in Wort und Schrift im Lat. 98 ff. 238 ff.
Eurip. schol. Med. (67) 362, 2
exiguus 136 f.

Flötenspieler anrüchig 177
Fortunatianus, Rhetor 385 ff.

Gades und Tartessos 280 ff.
Gemination in Kosewörtern 358 f.
Genethlios über Städtelob 89 ff.
Geographie der Griechen und Entdeckung Amerikas 241 ff.
γεφυρίζειν u. ä. 115 ff. 122
γεροδιακός 445 f.
Geron = Geryones 282
Gigantenkampf 363. 365 f.
Globen 241 ff.
γνώμη — λόγος bei Heraklit und Epicharm 211

Hekataios 365 f.
Heliodor, Perieget 324, 2
Heraklit (fr. 1) 203 ff. (45 u. 115) 210. Wortsinn von λόγος bei ihm 203 ff. Seine Weltanschauung bei Chrysogonos 212 ff.
Hermes, Rinderdiebstahl 156 ff.
Hermogenes 369 ff. *passim*
Herodot (IX 74 f.) 303. 319
Hesiod, Battossage 156 ff.
Hesych. s. v. κηροπάζουσα, κηρούει 355 κηροσσαίων 360 κυκλογάλων 357 μύκων 357 νεόχερμος 353 στεγναί etc. 364, 1 στῖα 364, 1 ὑρεῖ 355 χέρδαμος 353 ψᾶφα, ψαφοτριβέων, ψῆφος 354 ψήφων 356
Hipponax 174 f., 2
Homer (*Z* 168. 176. 178) 296 Anm. zu 295 (*I* 404) 360 (*M* 208) 359 (δ innere Interpretation) 287 f. (Proteusepisode) 3 ff. (κ 82/6) 268 f. (87/90) 273 (λ 13/9) 268 ff. (τ 163) 1 ff. (υ 105 ff.) 170 (μνηστηροφονία) 288 ff. (ω 1—14) 272 (hymn Merc.) 163 ff. Erdbild 245 Lokalisation der Irrfahrten des Odysseus 266 ff.
Horat. carm. (I 10) 168 f. epist. (II 3, 122) 350

Jeremias (2, 26 u. 3, 9) 2 f.
ἱματιοφόριον u. ä. 445
in m. Akk. zur Bezeichnung des Ergebnisses einer Handlung 329 f.
index Zeigefinger 161
ineptus urspr. Bedeutung 123
Inschriften, griechische: (IG I² 91/2) 184 ff. (191 ff.) 197 ff. (310) 198. 200 (II² 333 c) 191 (1361) 191 f. (GDI 3325, 62) 353. — lateinische: (CIL X 5837 f.) 105, 1
Ἰόψαφος 360
Joseph. bell. Iud. (VII 341 ff.) 106 ff. c. Ap. (II 79. 168) 110
Isaios aus Assyrien 370
Isokrat. Fried. (126) 197
ἱστορία und ἐγκώμιον bei Polybios 93 ff.
Italia Vetus in Italia Nova 235 ff.
Ithaka des Odysseus 274. 277
Iuppiter lapis 160 f.
Iustin. dial. c. Tryph. (c. 1—10) 223 ff.
Iuven. (IV 116 ff.) 126, 1 schol. (15, 23) 240

Kallias, Sohn des Hipponikos 201 f.
Kallikrates π. Ἀθηνῶν 323 f.
Kallimachos fr. (4. 8 Schn.) 359 von Apoll. Rhod. verspottet 162; epigr. (41. 44) 447
καμάσιον 442
καραπάλλιον 439
Kartographie 246 ff.
κῆρα metaplast. 355 κηροσσόων 360
Kerameikos-Friedhof 291 ff.
Keraunos 304 f.
Kimmerier 268 ff. 274
Kimon 45 ff.
Kleidernamen, spätgr. 437 ff.
κολόβιον, κολοβιομαφόριον 437 ff.
Kolumbus und die Geographie der Griechen 241 ff.
Korfu nicht Scheria 274 ff.
κουσούλιον 439
Kratin. (fr. 7 K.) 362, 2
κραυρὰ γῆ 354. 363
κρόκαι, κροκόδειλος 354 f.
Κροκάλη Hetäre 355
Kürzungen wie ἀμ(φι)φορεύς 353
Κάλυδνος — Καλύκαδνος 364, 1

Digitized by Google

Kulturphilosophie in älterer Zeit 213 f.
κυκλοβόρος, κυκλοψάφων 357
Κυν(ν)ώ 358
Kyrene 175 ff.

laedere objektlos 240
Lästrygonenland 268 f.
Leichenreden und Eion-Epigramme 45 ff.
Libellprozess, byzant. 428 ff.
Libyen = Crau 363 ff.
Λιγύστιοι — Λύστιοι 364, 1
λινούγιον 442 f.
λιθοβολία 359 f. 362
λιθολογία 353. 364, 1
Lobrede 84 ff.
lodix, λωτίκιον 441 f.
λόγος bei Heraklit 203 ff.
Lucanus 234
Lucil. (I 37) 236 f. (III Itinerarium) 235 f.
Lykophron (1391 f.) 448
Ps.-Lysias (2, 63) 294
Λύστιοι — Λιγύστιοι 364, 1

Madaura 13 ff.
maena (mena) 118 f. 240
μαλλωτός 442 f.
μανδήλη, mantile 444 f.
Manetho (V 277) 356 f.
Manilius (I 396—411) 326 ff. (414) 339 f. Kritik im allg. 332 f.
μαφόριον 437 ff.
mappa 444 f.
Marathonkämpfer 296 ff. 305 ff. 318
Marcell. Emp. (20, 5) 98 ff. Brief des Vindicianus (p. 24, 5 ff. N.) 129 ff.
Marinos 256
Mart. (spect. 12 u. 13) 341 f. (III 13) 342 ff. (26) 344 f. (IV 21) 345 f. (VI 14) 346 ff. (VII 41) 349 (IX 11) 347 f. (XI 87) 350 (XII 34) 350 (XIII 69) 351 f. (XIV 59) 349 (158) 352. — Heraeus' Ausgabe 341
Maximus, Lehrer und Gegner Augustins 20 ff.
Max. Tyr. (29, 4) 360 ff.
Megasthenes bei Joseph. und Porphyr. 111 ff.
Menanders *Ἐπιτρέποντες* 128
Menand. (Rhet. Gr. III 418 Sp.) 294 f.
Menekles *π. Ἀθηνῶν* 323 f.
Menestheus 47 f.
μεταινεῖν, -φέρειν, -τιθέναι v. Geldern 192 f.
Metapinum ostium 364, 1
Metapontum — Μέταβον 364, 1
Minukianos 380 ff.
μνῆμα Kriegerfriedhof 292 ff. 319
multimodis u. ä. 99. 103. 238
μύκων = σωρός 357, 1
Mykonos 356 f. 366

νεόχερμος 353
nere lanam 352
Neuplatonismus 36 ff. Schulbetrieb 87 f.
Neutr. Plur. Ortsbez. wie *τὰ Μῆλα* u. metapl. zur Zusammenfassung einer Mehrheit 355
Nikander, Battossage 156 ff.
nunc — nunc 334

Odysseus Irrfahrten 245. 266 ff.
Ogygia, Lokalisation 266 ff.
-ων Endung 356. 361 f.
ὀφείλειν χρήματα 184 f.
ὄπφις = ὄφις 359
ὁράριον, orarium 444 f.
orbis Solis 338
Ovid. met. (2, 680 ff.) 159 ff. Ibis (584) 161 f.

παχιάλιον 445
Pan *σκοπιήτης* 178
Papyri: (Ox. XVI 1876/81) 428 ff. (Princeton 55) 422 ff. Kleidernamen in Papyri 437 ff.
paragauda, παρακαύτωδος 441 f.
Parmen. (1, 36) 211, 4
Paul. ep. Phil. (2, 6) 360 f., 1
Pausan. (I 29) 291 ff. (39, 3) 306, 1
Peisandros in der Komödie 53 ff.
Petron. (34 u. 73) 118 f.
Phäakenland, Lokalisation 266 ff.
φαίνουλα = paenula 445
φακιάλιον 445
Phileas 363 f.
Philistos 321
Philitas, *Ἑρμῆς* 157, 1
Philon (III p. 259 W.) 109 f.
Philopoimen 84 ff.
Philostrat. imag. (I 26) 164 ff.
φωριαμός 169
φόρος = forum 427 f.
Platon Menex. (242 B) 293 f. 296. 301 Protag. benutzt von Justin 223 ff. Unsterblichkeitsgedanke im Phaidon 58 ff. von Joseph. übernommen 107 ff. Beschreibung der Atlantis 283 ff. Platonismus bei Maximus und Augustin 36 ff.
Platon com. Heimat 52 f. *Πεισανδρος* 53 ff.
Plaut. Amph. (32) 104, 1 Asin. (552) 104, 1 (807) 103. 238 Aul. (784) 102, 3 Bacch (401) 258 (498) 102, 2 Capt. (408) 104, 1 (532) 103 238 f. (691) 103 f. Cas. (778) 102 Cist.

Digitized by Google

(526) 104, 1 Curc. (90) 102 (316) 104, 1 Men. (308) 101 (508) 103 Merc. (192) 102 (683 u. 761) 104, 1 Mil. (823) 118 f. Poen. (419) 102. 1 (1165) 102 Pseud. (880) 102. 240 Rud. aus Diphilos 128 Stich. (271) 104, 1 (684) 103 Trin. (302) 102 (601) 102 (920) 101 Truc. (658) 102
Plin. n. h. (III 33) 364
Plotin. enn. (IV 1 u. 2) 219 f. Titel d. Schriften in der vit. Porphyr. 219 cod. Darmst. 215 ff.
πλουμάριος u. ä. 440 f.
Plutarch. Num. (9) 121 ff. Cim. (7) 45 ff. Dem. (4) 177 Mor. (p. 155 D, 155 F, 156 E) 230 (241 A) 128. 230 (311 D, 621 D, 631 F, 659 E, 752 E, 985 A) 230 f.
Polyb. (X 21, 2–8) 84 ff. Art seiner Geschichtsschreibung 92 f. 96 f.
πολύμιτος 441
Pompon. (80 f. R.) 118 f. 240
pontifex 120 ff.
Porphyr. abst. (IV 18 init.) 111 ff. vita Plot. 219
Poseidonios über Träume 109 f.
ποτέ 325
Priap. (86, 17) 239
Prokop. b. Goth. (IV 20) 271 f.
προμάξιμον 445
προσκεφάλαιον 441
Protagoras 213
Proteus 3 ff.
‚Protheorie' des Polybios 84 ff.
Prozess, byzant. 422 ff.
Psaphon 357 ff.
Ψαπφώ 358 f.
ψῆφος u. Derivata 353 ff.
Ψύρα, Ψυρίη νῆσος, ψυρός 355
Ptolemaios, Geographie 256 ff.
Pylos, Unterweltspforte 165
πυλών, πύργος. Wirtschaftsgebäude 170 f.
Pythagoras, Erdbild 246

Quint. (II 13, 14 f.) 369 (III 6, 31/4) 378 (V 10, 53) 381 (VI 3, 75) 240

ratio, ratiocinari 359
refluus 127
Rhetorisches s. Eionepigramme, Polybios, Rufus
Rufus von Perinth, Kunstlehre (Rhet. Gr. I 2, 399–407 H.) 369 ff.

σάβανον 443 f.
Salii 117 ff.
Sappho, Name 358 f.
Scheria, Lokalisation 266 ff. Name 280
Schwur bei einem Stein 160 f.
sed und zwar 344
σῆμα Kriegerfriedhof 292 ff.
Seneca nat. qu. (prooem. 13) 254 Med. (375 ff.) 254 f. Apokolokyntosis, Veranlassung, Sinn und Zweck 142 ff. Titel 142, 1
Serv. Aen. (II 166) 122
Sexagenarii de ponte 125 f. 240
Silbenellipse s. Ersparung
sindon, σινδόνιον 443 ff.
Sirius bei Manilius 326 ff.
σκιάδειον, σκιώδιον, σκιωτός 439 ff.
Sklavengrab im Kerameikos 306 ff.
Sophokles Antig. (1. Stasimon) 213 f., 4 *Ἰχνευταί* 171 ff.
στεγανός, στεγανοχωρία 364, 1
Steine in verschied Bezieh. 353 ff. Schwur bei einem Steine 160 f. Steinigung von Verrätern 183
στεφάνων, στέφων 355 f.
Steph. Byz. s. v. *Ἀγαθή, Μόνοικος. Σάλνες, Ὑρία* 364, 1 *Ἰφίκουροι. Μασσαλία, Ὀξύβιοι* 364
στία 361, f. 364, 1
στιχάριον, στιχαρομαφόριον 439 ff.
Stoiker: *θεῖος λόγος* 212 ff. Rhetorisches 376 ff. *ἐπιτηδεύματα* 88 Stoisches bei Maximus 32 ff.
Strab. (V 235) 128
στρῶμα σκιώδιον 441

τάφος Kriegerfriedhof 292 ff.
Tartessos 270. 280 ff.
Tertullian 24 ff.
Theocr. schol. (7, 157) 357, 1
Theodoros von Gadara 369. 378. 380
Theophrastos — Tyrtamos 354
Theseus 47 ff.
Thuk. (I 102) 320 (II 13) 196 (22) 310. 320 (34) 293. 296 ff. 305 ff. 318 (79) 312, 1
Titin. (7 R.) 239
τυλάριον 444

vacuus absolut 338
vas argenteis u. ä. 98 ff. 238 ff.
Vergil. Catal. (III a v. 17) 239 Cul. (197–200) 232 f. (217) 239 (243/6) 233 f. (363 f.) 234 Verfasser 234
Verräter, Lohn u. Strafe 181 ff.
Versteinerung 183
Verwandlungssagen 158 f.
Vindician. b. Marc. Emp. 129 ff.
virtus Leuchtkraft 330 f.
Vögel, Liebesgeschenk 351 f.

Zenon, Rhetor 382. 392.

Verantwortlicher Schriftleiter: Dr. H. Herter, Bonn, Wilhelmstr. 12

Digitized by Google

Digitized by Google

DATE DUE

JUN 1985

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 007 272 540

Digitized by Google